

12. 129054

# TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY

12

NAGY JÓZSEF

AZ

# ETHIKA

ALAPVONALAI



---

DANUBIA KIADÁSA





*Encycl. o. no 12*

TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY

12

AZ  
ETHIKA  
ALAPVONALAI

IRTA

DR. NAGY JÓZSEF

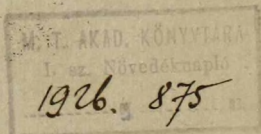
EGYETEMI NY. R. TANÁR



A DANUBIA KIADÁSA

1925

129054



József, Edit és Endre  
könyve





# TARTALOM.

Előszó	— — — — —	1
<i>I. Alapfogalmak</i>	— — — — —	3
1. §. Az ethika tárgya	-- — — — —	3
2. §. Az érték és fajtái	— — — — —	8
3. §. Az erkölcsi érték: a jó és a rossz	— — — — —	16
4. §. Az erkölcsi értékek hordozója	— — — — —	18
5. §. A cselekvés	— — — — —	22
6. §. Indíték (motivum) és cél	— — — — —	26
7. §. Természettörvény és erkölcsi törvény	— — — — —	29
8. §. Az erkölcsi törvény „formaisága”	— — — — —	35
9. §. Ethika és erköltsiség	— — — — —	37
10. §. A különböző ethikák	— — — — —	40
11. §. A lelkiismeret és a kötelesség tudata	— — — — —	49
12. §. Az akarat szabadsága és az erkölcsi személy autonómiája	— — — — —	64
<i>II. Az erkölcsi érték kritériuma</i>	— — — — —	74
13. §. A kritérium problémája	— — — — —	74
14. §. A hédonizmus	— — — — —	76
15. §. Az eudémonizmus	— — — — —	83
16. §. A pozitívizmus ethikája	— — — — —	95
17. §. A perfekcionizmus	— — — — —	100
18. §. Az erkölcsi érzék ethikája	— — — — —	104
19. §. A kötelesség mint erkölcsi forma	— — — — —	107
<i>III. Az erkölcsi egyoldalság legyőzése</i>	— — — — —	116
20. §. Individuálizmus, szociálizmus, univerzálizmus	— — — — —	116
21. §. Az élet célja	— — — — —	125
22. §. Optimizmus és pesszimizmus	— — — — —	131
23. §. Az erény és a bűn	— — — — —	135

IV. Az erkölcsi élet értékei	—	—	—	—	—	—	—	—	138
24. §. A „jó” ember	—	—	—	—	—	—	—	—	138
25. §. A „gonosz” ember	—	—	—	—	—	—	—	—	144
26. §. Egyes és kollektív személyek	—	—	—	—	—	—	—	—	147
27. §. A család	—	—	—	—	—	—	—	—	150
28. §. Az állam	—	—	—	—	—	—	—	—	169
29. §. Az egyház	—	—	—	—	—	—	—	—	175
30. §. Az erkölcsi személy értékelésének fejlődése	—	—	—	—	—	—	—	—	177
Bibliográfia	—	—	—	—	—	—	—	—	184





## ELŐSZÓ.

Nincs filozófiai tudomány, amely közelebb állna az emberhez, mint éppen az ethika. Hiszen itt igazán az emberről, lényé legbensőbb valójáról van szó. Hogyne érdekелhetne tehát mindenkit, mikor a szerző azzal fordulhat az olvasóhoz: *de te fabula narratur!* — *éppen rólad van szó!*

S mégis azt látjuk, hogy egyetlen filozófiai tudomány területén sem uralkodik nagyobb bizonytalanság, mint éppen az ethikában. Talán ennek köszönhető az is, hogy alig van a magyar irodalomban valami, amit a kezébe adhatnánk annak, aki ezen a téren némi tájékozódásra törekszik. Pedig sem a jogász, sem a pedagógus nem lehet el egy pillanatig sem anélkül, hogy ne érdeklődjék az ethika alapkérdései iránt. Egyik sem értheti meg tudományosan a maga szakmáját, ha homályosan állnak előtte az erkölcsi világ szerkezetének irányvonalai.

Ezt a kis könyvet e tájékozódás megkönnyítésére szántam. Megírásakor első sorban természetesen azokra az egyetemi hallgatókra gondoltam, akik tudni vágyó lélekkel és figyelő tekintettel lesik a tanár szavait, s akik a professzornak igazi közönségét alkotják. De igyekeztem hasznára válni annak az olvasónak is, aki magányos csöndben akar elmélkedni az erkölcsi élet nagy kérdésein. Szeretném, ha a kivi-

tel esetleges gyarlóságai mögött mindnyájan megéreznék a szándék nemességét! A mai viszonyok között alig nyújthattam egyebet egyszerű vázlatnál, de talán így még jobban kiderül, hogy célom nem morál-prédikáció, hanem a morál alapjainak tudományos fölfejtése volt.

Pécs, 1925. augusztus hó.

*Nagy József.*

---



## I. Alapfogalmak.

### 1. §. Az *ethika* tárgya.

1. A *filozófia* problémaköre három részre tagozódik: 1. az *ismeret*, 2. a *valóság* és 3. az *érték* problémáira. E szerint a három alapvető filozófiai tudomány: 1. az *ismeretelmélet*, 2. a *metafizika* (ontológia) és 3. az *értékelmélet* (axiologia). Az első az ismeret lehetőségének és határainak kérdéseit fejtegeti, s eszméje különösen K a n t óta áll előttünk világosan. A második a „létező” izgató kérdésére keresi a feleletet, s tudományos kezdeteit A r i s t o t e l e s munkássága jelzi. A harmadik pedig azoknak a nem létező, de „érvényes” lényeknek a világát kutatja, amelyek nincsenek készen, de feladatokként merednek minden tevékenységünk elé, úgy, hogy megismerésüket és megvalósításukat kötelességünknek érezzük, ha helyesen akarunk cselekedni. Minden érték, — mint pl. az igazság, a szépség, a becsület stb. — az elismerés igényével lép eléünk: tehát egy viselkedést követel tőlünk. Éppen ez a viselkedés az *ethika* tárgya. Világos tehát, hogy az *ethika* megalapozása nem történhetik meg az értékvilág ismerete nélkül. Az *ethika* ugyanis normatív tudomány, mely a kérdéses helyes viselkedés normáit, szabályait kutatja, de ezt teljes világossággal csak akkor teheti meg, ha már az értékek theoretikus ismeretére támaszkodhat.

A sok *ethikai* vitának, s e tudomány eddigi inga-

tag voltának legfőbb oka éppen abban keresendő, hogy az értékelmélet kérdései homályban voltak, s e legfiatalabb filozófiai tudomány felé csak napjainkban fordult nagy elevenséggel a gondolkodók figyelme. Hogy milyen viselkedésnek van erkölcsi értéke, arra nézve sem a múltban, sem a jelenben nem találunk nagy eltérést az emberek gondolkodásában. A hazugságot és a gyávaságot pl. mindig elítélték, de annak a megindokolása, hogy miért méltók ezek az elítélésre, nagyon különböző szokott lenni. Az ethika feladata, hogy egyéni véleményektől és érdekektől független mértékét tárja elénk az erkölcsi megítélésnek. S világos, hogy ez az egyénfölötti érvényre igényt tartó megítélés nem jöhet létre az értékek többé-kevésbé világos ismerete nélkül, amelyek megvalósítandó feladatokként állanak előttünk. Ezért mondjuk, hogy az erkölcsi normának az értékek theoriájára kell támaszkodnia.

A fentiek alapján érthető tehát, hogy az ethika sorsa az értékelmélet sorsával van egybekötve: minél nagyobb mértékben gyarapszik bennünk az értékek theoretikus ismerete, annál világosabban tudunk belelátni az erkölcsi megítélések alapjába is, amelyről az eddigi ethikák immár kétezer évnél is régebb idő óta oly sok meddő vitát folytattak.

2. A filozófiai tudományok között egy sem áll közelebb az emberhez, mint éppen az ethika, hiszen ebben legbensőbb valójáról: cselekvő életéről van szó. Mivel cselekedeteink erkölcsi megítélésének elveit kutatja, már A-toteles és utána a többi filozófusok,



az etikát a praktikus filozófia disciplínái közé sorozzák. Az etikát az ember csakugyan mint cselekvő lény érdekli: az az ember, aki nem elégszik meg azzal, hogy passzív része a természeti valóságok világának, hanem öntudatos akaratával e világ fölé emelkedik, s azt megismeri, megítéli és egy új, emberi világot: a kultúrát építi a természet fölébe. Ennek az embernek az akaratát és a tetteit értékeli az ethika. Centrális problémája tehát az ember, de nem a maga természeti adottságában, hanem eszmei fenségében. Azt az ideális embert óhajtja megpillantani, aki felé törekszik bennünk minden értékes, az erkölcsi megítélés szerint helyes, akarat. Az ethika nem lehet el az ember ideálja nélkül, aki több minden valóságnál.

Az „éthosz“ ( ἦθος ) szó, melyből Aristoteles e tudomány nevét ( τὰ ἠθικά ) alkotta, eredetileg szokást, az ember benső, lelki jellemvonásainak marandandó egységét jelentette. Az ethika nála bizonyos erényekről, mint az emberi lélek állandó készségeiről, tulajdonságairól szólt. Helyesen látta ugyanis a Stagiritá, hogy az erkölcsi ítéletek a cselekedetet nem önmagában, hanem az akaró, öntudatos emberi lélek talaján értékelik. Nem tépik le a tettet eredő helyéről, hanem a cselekedet helyeslésével az emberi lélek értékességét akarják elismerni, amelyik így cselekszik.

Az ethika tárgya tehát az öntudatosan akaró és cselekvő emberi lélek, mint egységes emberi személy. Élettelen dolgokat, tárgyakat és a tudattalan

homályában vegetáló élő lényeket sohasem ítélünk meg erkölcsi szempontból, csak embereket vagy emberhez hasonló öntudatos lényeket. Az erkölcsi megítélés mindig arra a kérdésre felel: milyen az a lelki ember, az a személy, aki ebben és ebben a helyzetben így és így cselekszik? De nem leíró és konstatáló tudomány az ethika, mert nem az a célja, hogy egyszerűen leírja és megállapítsa, hogy ez a személy hogyan cselekszik, hanem ezen túlmegegy és tettein át értékeli, megítéli a személyt a jó és rossz irányában. A jó és rossz ugyanis az a két szélső érték, amelyek közé helyezzük el az ethikai értékek rangsorát.

3. Az ethikai ítéletek tehát a cselekedetet nem valóságában akarják megérteni, ill. „megmagyarázni” úgy, hogy azt létrehozó okaira vezetik vissza, — és nem „szükségyszerűségét” konstatálják, mint Spinoza hitte, mert ezzel nem emelkednének túl a valóság körén. Az ethika hivatása, hogy a tények világát az értékek világával hozza kapcsolatba, ezért a tényleges cselekedetet értékre való vonatkozásában állítja elénk, azaz: *megítéli*, ami egészen más valami, mintha csak megismerné.

De ezzel, hogy az ethika egy más síkban mozog, mint a valóság, nem jut azért a valósággal ellentétbe. Tények és értékek ugyanis nem ellentétek, hanem koordinált lények. Hasonló a valóságot megértő „törvény” és az érték megvalósulását célzó „norma” (erkölcsi parancs) viszonya. Életünk tényeken és ideálokban megtestesült értékeken nyugszik, s innen van az emberi létnek csodálatos kettőssége. Messze



jár az igazságtól, aki csak az egyik oldalra függeszti tekintetét. De csaknem így van az is, aki itt is csak ellentéteket keres. A tény ellentéte ugyanis nem az érték, hanem a pusztá valótlán látszat, s a törvényé nem a norma, hanem a vak véletlen.

Mind a tények, mind az értékek világának egészen sajátos struktúrája van, s ezért nem lehet semmiféle ténytudomány, még a psychologia sem, az ideálok erkölcsi világának megértetője. Az ethika arra tanít bennünket, hogyan tegyünk különbséget a jó és rossz között: ezért a tények fölé kell emelkednie, normák megismerésére kell törekednie. A valóságban sok mindenfélét akarhatunk: saját javunkat vagy a másokét, az élvezetet vagy a lemondást, az igazságot vagy a megbocsátó szeretetet, stb., de az etikát mindezekből csupán az érdekli, hogy mikor ezeket akarjuk, a jót akarjuk-e avagy a rosszat. Ennek a megítélésére keres valami biztos és egyénfölötti érvényű objektív alapot.

E feladat mögött az a meggyőződés rejlik, hogy minden tudatos emberi viselkedés és cselekedet egy értékhez való alkalmazkodás és ennek az alkalmazkodásnak a milyenségét fejezi ki az ethikai ítélet. Minden ily ítélet tehát a helyességnek egy eszményére épül, amely követelményként lép elénkbe, s az erkölcsi megítélés annak ad kifejezést, hogy ezt a követelményt elismertnek vagy el-nem-ismertnek találjuk-e vagy sem. Ezért minden erkölcsi élmény elválaszthatatlan a helyeslés vagy a rosszalás aktusától. Az értéknek megfelelő viselkedést helyeseljük,

mert benne a jónak mondott erkölcsi követelményt fel-  
találjuk, míg az értékkel ellentétes viselkedést rossz-  
szaljuk, azaz erkölcsileg értéktelennek, rossznak je-  
lentjük ki, mert nem tartjuk az értékhez megfelelőnek.

## 2. §. Az érték és fajai.

1. Az értékek mint tisztán érezhető jelenségek  
lépnek be tudatunkba, s bizonyosságuk nem is szo-  
rul evidenciájukon túl további bizonyításra. A tudat  
számára valami végsőt jelentenek, épp úgy, mint a  
valóság. S mint minden végső adottság, az érték sem  
definiálható: nincs nála magasabb nemi fogalom,  
amelynek fajként alája volna rendelkezhető, sőt minden  
más fogalom előfeltétele rejlik benne. Pascal mon-  
dotta az istenségről szólva: „Nem kerestelek volna,  
ha nem találtalak volna meg.” Így vagyunk minden  
igazi értékkel: aki a fogalmát, a világos ismeretét  
keresi, annak már előbb kellett vele élményeiben  
találkoznia, meg kellett az értéket éreznie. Más-  
különben csak úgy tudna beszélni az értékről, mint a  
vak a színekről.

Az értékvilág területén az ész tapogatva jár a  
megérzés nyomában: az emocionális aktus megelőzi  
a kognitívot. Az érték ismeretének a benne való hit  
az útja. E nélkül valami sajátos „értékvakság” vesz  
rajtunk erőt, s életünk nagy gazdagságtól lesz meg-  
fosztottá.

A tapasztalat fenomenális világában az értékek  
úgy szerepelnek, mint dolgok tulajdonságai, amelyek  
teltségük vagy hiányosságuk szerint fölfelé és lefelé



vezető rangsorban helyeződnek el. Ezért minden érték mellett a vele ellentétes irányú érték ill. nem-érték is megjelölhető. Innen van az értékek pozitív és negatív irányú dualisztikus struktúrája, az értékek „polaritása”.

2. Bár minden érték mint tulajdonság jelenik meg, azért értékessége különálló valami attól a tárgytól, amelyen megjelenik. Vagyis az értékek megkülönböztetendők hordozóiktól, amelyek lehetnek: 1. személyek, 2. dolgok, 3. viszonyok. Ezen az alapon szokás aztán beszélni 1. személyi, 2. dologi és 3. viszonyi értékekről.

Az értéknek az a jellemző sajátossága, hogy mindig hozzátartozik valamihez, amit értékesnek mondunk általa. Mindig van valami „materiájuk”. S éppen ennél a materiális kvalitásuknál fogva csakis „értékrendszer” lehetséges. Vagyis az érték nem egy, hanem több: *nem az értékmonizmus, hanem az értékpluralizmus a helyes*. A rangsor tehát az értékek sui generis sajátossága, mert különben nem volna bennük semmi rendszer. Az értékelő aktusok során ezt fejezi ki a „többre tartás” és a „kevesebbre becsülés”.

3. Az érték tehát világunk tárgyi szférájának kvalitatív részéhez tartozik, s tudomásul vétele, ill. megérzése sajátos u. n. értékélménye tudatunknak. Ez nem olyan élmény, mint pl. az „öröm valami fölött”, mert az érték állandóan a tárgyhoz van kötve, amely hordozza, míg az öröm az alany tárgyátélésének az eredménye. Így az öröm pl. kísérője lehet egy érték (pl. a harmonia) tárgyi átélésének,

N

de maga azért nem érték, hanem élményvalóság. Más szóval: az érték nem szubjektív, hanem objektív természetű, — minden normális tudat számára adaequat módon hozzáférhető abszolút tárgy. Ahogy az „igazság“ pl. nem valami „megegyezés“, hanem maga az ismerés által keresett tárgy, s így természetesen nem az ismeretnek van igazsága, hanem az igazságról lehetséges ismeret, — épp úgy a tárgyak sem a velük kapcsolatos szubjektív élmény miatt (pl. a kívánság vagy az élvezet miatt) értékesek, hanem értékük élménye már tudomásulvétel, elismerés az alany részéről egy objektív kvalitásuk iránt.

4. Az értékek között különbséget szokás tenni az u. n. önérték és az eszközi érték között. Amazt önmagában és önmagáért látjuk értéknek, emezt pedig csak más értékkel való viszonyában. Az utóbbi rendszerint egy alacsonyabb rangú érték, amelynek segítségével egy magasabb érték közelségébe juthatunk. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy minden érték kvalitás, vagyis egymással igen nehezen összehasonlítható valami, azért sokféle önérték lehetséges, amelyek mind egy-egy csoport többé-kevésbé egyminőségű érték rangsorának az élén állanak.

Az értékelésnek és az értékrangsornak azonban oly sok változata lehetséges, hogy az egyik ember szemében végső cél, önérték az, ami egy másiknak esetleg csak eszköz egy másik cél, egy szerinte nagyobb érték eléréséhez. Igen találóan mondja pl. a tudományról Schiller, hogy „az egyik embernek fen-



séges, égi istennő, — a másiknak ellenben derék fejős tehén, amely ellátja vajjal a háztartását". Az értékelmélet végső feladata éppen az, hogy ezeket a szubjektív értékeléseket háttérbe szorítsa az értékvilág struktúrájának feltárása által.

Az ember legbenső rejtett valója tárul fel, ha megvilágosodik előttünk, hogy az ő tudatában milyen rangsorban helyezkednek el a különböző értékek. S mivel mindaz érték vagy ennek ellentéte, amit cselekvésünkben célul tűzhetünk magunk elé, az értékeknek és az érték rangsoroknak nagy változatlanságával találkozunk a valóságos emberi életben. E sokféle értéket Aug. Messer — tekintet nélkül arra, hogy azok önértékek-e vagy eszközi értékek — a következőképen próbálja csoportosítani:

a) *Kellemességi (hédonikus és eudémonisztikus) értékek.* Ide tartoznak a gyönyör és a fájdalom, a kény és az undor, az öröm és a szomorúság, a boldogság és a boldogtalanság, a jólét és a nyomorúság és mindezek sok-sok változata. Sokan ezekben keresik az emberi élet célját, de ha kissé közelebbről megvizsgáljuk ezeket az értékeket, könnyű belátnunk, hogy inkább kísértői vagy következményei szoktak lenni cselekvéseinknek, mint céljai. Aki állandóan a gyönyöröket hajhássza, az soha ki nem elégül és megkeseredik az élete. Az öröm és a boldogság „szégyenlős dolgok — mondja róluk Nietzsche — nem szeretik, ha keresik őket." Ha mindenki „boldog" akarna lenni, aligha venné magára a küzdelmet és a szenvedést, amellyel minden nagy alko-

tás egybe szokott kötve lenni. Ha az emberi létet a szerint az öröm és szomorúság szerint kellene értékelni, amely azoknak jutott osztályrészül, akik legtöbbet küzdöttek az emberiség haladásáért és az erkölcsi értékek diadaláért, akkor nagyon keserű pesszimizmusba vagy kétségbeesésbe rohannánk.

b) *Gazdasági (oekonomikus) értékek.* Ide tartoznak azok az értékek, amelyekre a gazdasági termelés, mint a szükségletek racionális kielégítésére törekszik. Hogy ezek, mint az érzéki szükségletek kielégítői, nem lehetnek önértékek, arra könnyű rájönni. A vegetatív élet biztosítása, még a legfényűzőbb keretek között is, csak lépcsőül szolgálhat a szellem életének: ezért minden gazdasági érték csak eszköz lehet egy magasabb érték szolgálatában, amely már nem gazdasági természetű.

c) *Életértékek.* Maga a létezés számos értéknek a forrása az ember szemében. Az egészség, a munkakedv, a foglalkozásunkra való rátermettség és a folytatásához szerzett gyakorlat, stb. illetve mindezek ellentétei, értékek, amelyek sokszor irányítják tetteinket. A lét maga olyan érték, amelyet az ember csak a végső kétségbeesésben hajít el önként. Mégsem szoktuk ezeket az értékeket végső önértékeknek tartani: lehetőségek rejlenek bennük nagyobb értékek megvalósítására. A lángelme nagy kincs, de csak úgy, ha termékeny tettekben vagy gondolatokban. Az élet drága ajándék, de van olyan helyzet, amikor nem ér egy fabatkát sem.

d) *A szabadság értékei.* Az erkölcsi ember első



sorban alkotó lény, aki a maga céljait akarja megvalósítani e világban. E végből igen magasra értékeli a szabadságot és a hatalmat, mint amelyekkel a siker reményében haladhat céljai felé. Ezek már magasabb rendű, szellemi értékek. Nietzsche a „Wille zur Macht”-ban látja az ember alapösztönét. Schiller pedig az emberiség történetét úgy fogja fel, mint a hatalomért és a szabadságért vívott küzdelmet.

e) *A szociális értékek* szoros összefüggésben vannak az előbbi csoporttal, hiszen a gazdagság, a tekintély, a jó hírnév, a társadalmi befolyás, a társadalmi rang, stb. mind mintha lépcsői lennének a szabadság és a hatalom elérésének.

f) *A jog* a rendezett társadalmi lét főértéke, melynek hivatott őre az állam. Nélküle a társas élet a bellum omnium contra omnes állapotába süllyedne: nem lenne különbség többé az enyém és a tied közt és szabad prédává válnék az emberi élet. A jogban az igazságosság erkölcsi értékének kell megvalósulnia, amit eléggé mutat az ismert mondás: fiat justitia et pereat mundus („Legyen igazság, s vesszen a világ!”), továbbá Kant mély értelmű kijelentése: „Ha már nincs többé igazságosság a földön, akkor nem érdemes az embernek élnie.”

g) *Az erkölcsi értékek*, mint az igazságosság kapcsán láttuk, a legszorosabb kapcsolatban vannak a joggal, mely maga is egy erkölcsi eszményt tár elénk. De a jog forrása egy szervezett közület: az állam, s ennek az erkölcsi akarata nyilvánul meg benne, míg az erkölcsi értékek megvalósítása az

egyéni akaratra van bízva. A jog az állami hatalom kényszerítő erejével lép fel, az erkölcs azonban csakis az egyén benső erkölcsi lelkiületére, érzésére támaszkodik. A jog csak az ethikai minimumot, az erkölcs pedig a maximumot követeli. Mivel az erkölcsi értékekről szól éppen az ethika, ezekről itt nem beszélünk tovább: hiszen a továbbiakban úgy is ezek alkotják fejtegetéseink célját.

h) *A vallási értékek* a „szentséges”-ben érik el tetőpontjukat, melynek hordozója egyedül az Isten. A vele való együttlét ill. a tőle való távolság, a kegyelem és a bűn tudata, stb. azok az értékek, amelyeknek a vallásos kedély a hordozója. Ezek a legmagasabb és legegységesebb értékek, mert az emberi lét egész területére rávetik a maguk világosságát és értelmet adnak annak.

i) *A logikai (megismerési) értékek* az igazság megismerésével kapcsolatosak. Az evidencia ill. a tudatlanság a mozgatói minden igaz megismerésre vágyó léleknek. Az igazság, illetve ennek megvalósult formája a tudomány, oly magas érték, hogy bátran önértéknek tekinthető.

j) *Az esztétikai értékek* a szépségnek szemlélete és alkotó utánzása körül csoportosulnak. A tragikus és a komikus, a bájos és a fenséges, stb. tartoznak ebbe a körbe. Megvalósult formájuk a művészet épp oly jelentős érték, akárcsak a tudomány: rajta keresztül is a világ legbenső lényegébe pillant be az emberi lélek.

5. Az értékek hordozói a *javak*, azaz azok a



valóságok, melyeket a hozzájuk tapadó értékek tesznek értékkessé és ezért kívánatossá. Mert az emberi élet összeomlik és állati színvonalra süllyed „az érték akarása” nélkül. Nem a kívánság pszichológiai mozzanata az érték alapja, mely szerint azért tartunk bizonyos dolgokat értékeknek, mert kívánjuk őket.<sup>1</sup> Nem is minden értéket kívánunk. Vannak pl. amelyeket tisztelünk, amelyeket megcsodálunk, stb. A kívánság maga is legfeljebb szubjektív jele az értéknek: azért kívánunk valamit, mert értékesnek ismerjük fel, s nem megfordítva.

A javak valóságokon realizált értékek: érték-dolgok (Wertdinge). Még Kant sem látja világosan azt a különbséget, amely az értékek és a javak között van. Ezért ítéli el a Güter- ill. Zweckethik-et, amelyek szerinte a dolgok valóságára, s nem a kellő értékre törekszenek. Mikor a kriticismus atyja az erkölcsiség öncélúságát hangsúlyozza, akkor tulajdonképpen azt akarja mondani, hogy cselekvésünket önértékeknek kell irányítania. De az önértékek is javakon realizálódnak. Anélkül tehát, hogy a kanti ethika rigorizmusát magunkévá tennők, szintén elismerhetjük, hogy nem a haszonért kell jónak lennünk, hanem az érték tudomásulvételének spontán módon, minden további cél tudata nélkül ki kell belőlünk váltani a neki megfelelő viselkedést. Az iga-

<sup>1</sup> Spinoza *Ethica*-jában olvassuk: „Constat nihil nos conari, velle, appetere, cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.”

zán jó az, aki nem is tudna más lenni csak jó.

6. Így nézve a valóság és az érték viszonyát a világszolyamatot úgy kell felfognunk, mint értékeknek a realizációját. Ennek alapjául szolgál egyrészt a történet isteni világterve (Szent Ágoston), másrészt az értékeknek az időben való mind teljesebb kibontakozása. Hegel szavai szerint: Die Weltgeschichte ist Weltgericht. Az öntudatos emberi cselekvés, mint világalkotó mozzanat, ugyancsak ezt az értékrealizációt szolgálja, s az ember a világ megalkotásában úgy szerepel, mint az Isten munkatársa.

De ezek a gondolatok már a történetfilozófia metafizikájába vezetnek át bennünket, amelynek az értékelmélettel és az etikával való szoros kapcsolatára itt csak éppen rámutatni kívántunk.

### 3. §. Az erkölcsi érték: a jó és a rossz.

1. Az erkölcsi értékek: a jó és a rossz, praktikus és nem theoretikus valónk megítélésére szolgálnak alapul. Találón mondja róluk már Herbart, hogy „a jó és a rossz nem ismereti fogalmak, hanem értékbecslések; nem a létezőnek mint olyannak állitmányai, hanem annak a módnak megjelölései, ahogyan egy lehetséges vagy valóságos tárgyat valamely azt szemlélő egyén felfog.” A jó és a rossz tehát nem dologi értékek, hanem személyi *aktusértékek*: egy tárggyal szemben való állásfoglalásunk, viselkedésünk van velük jellemezve. Nem a célok értékelése rejlik bennük, hanem a célok felé törekvő cselekvésé, ill. szándéké. Mindkét (pozitív és negatív) értéknek



többféle faja van. Így a jónak a nemes, derék, becsületes, erényes, illedelmes, stb.; a rossznak pedig a gonosz, közönséges, durva, stb. Van azonban a jó és a rossz szavaknak olyan használata is, amelynek semmi köze e fogalmak erkölcsi jelentéséhez, hanem inkább egy tényt állapítanak meg dolgokon. De ilyenkor is könnyű az érintkezést megtalálni abban a mozzanatban, hogy a jó és rossz dolgokról szólva is a „célnak, a rendeltetésnek megfelelő” jelentésben használatos. A „jó” cigaretta, a „jó” ruha, a „gonosz” vagy „rossz” idő nem etikai értékek, de a kívánt javak, ill. ezek ellentétei, s mindig egy ideálhoz mérten kapják ezeket a jelzőket. Az etikát azonban a jó és rossz csakis mint erkölcsi érték érdekli.

2. Az erkölcsi aktus jellemzője, hogy benne mindig egy előnyben részesítés foglaltatik: a cselekvés előtt álló személy egyik értéket előnyben részesíti a másik felett. *Abszolút értelemben* „jó” az az aktus, amely olyan értéket kíván megvalósítani, amelyik a cselekvő lény ismerete szerint a legmagasabb érték („summum bonum”); „rossz” pedig az, amelyik által a legalacsonyabb negatív érték valósul meg, s amely által egy pozitív értéket csorbítunk, megtagadunk. *Relative jó* pedig az az aktus, amely két vagy több érték közül a magasabbat részesíti előnyben. Ha arról van szó, hogy egy égő házból egy kis gyermeket vagy egy műtárgyat menthetünk ki, s mi nem a veszélyeztetett emberi életet vesszük védelmünkbe, erkölcsi értelemben *relative* rosszak vagyunk.

Mivel az erkölcsi értékek ily módon mindig tevékenységben jelennek meg, magától érthető, hogy az aki jó, illetve rossz, mindig valamire, valami kedvéért is jó vagy rossz. A jó katona a katonai, a jó barát a baráti aktusokban, ill. a katonaságra, a barátságra jó. Általában jó ember az, aki az emberi élet feladataiban mindig a jónak értékelt helyes viselkedést tanúsítja, s akinek tevékeny élete folytán a világban az ő személyi lehetőségeihez mért legnagyobb értékek válnak valóságokká.

3. Már a fentebbiekből is érthető, ha az erkölcsi értékek mindig mint megvalósítandó parancsok illetve tilalmak (imperativusok), s általában mint „kötelességek” lépnek elénk tudatunk színterén. Így lehetnek aztán cselekvéseink szabályozói, azaz: *normái*.

#### 4. §. Az erkölcsi érték hordozója.

1. Az erkölcs az értékrealizáló tevékenység szabályozója, ezért hordozója csakis cselekvő lény lehet, aki a maga énjébe feladatokként átveszi a megvalósítandó értékeket. Az értékrealizáló aktus egyéni, személyes mű, azért mondjuk a jót és a rosszat személyi értékeknek is. De ez a személy (persona), akiről az erkölcsi megítélésben szó van, nem a biológiai egyén (individuum), hanem az értékekkel az öntudat aktusai révén a megvalósítás viszonyában álló szellemi én, aki a maga szinte igazi „aktualitás”, mert csak tevékenységében (in actu) „létezik”, s ezen kívül a megismerés számára hozzá



nem férhető, meg nem ragadható. A természeti egyén erkölcsi énné, személyiséggé válik akkor, mikor a vegetatív természeti lét talajáról a kultúra szellemi világába emelkedik az által, hogy hűséges hordozója és megvalósítója lesz életében az értékvilágnak. A személyiség tehát maga is oly cél és feladat az ember számára, amelyet csak öntudatos erőfeszítéssel érhet el és tarthat meg.

A természeti egyén „él” ösztönei szerint és tudatának köre nem igen terjed túl a jelen pillanaton. A személyiség legjellemzőbb sajátossága, hogy a tudatában megjelent értékek és normák teljesítését kötelességének érzi és azokat felveszi a maga akaratába, mikor cselekszik. Tehát valami eszmei karaktere van, amely többé teszi őt az egyszerű természeti lénynél. Ennyiben a személyiség maga is érték, megvalósítandó feladat, amellyé fejlődni nemes eszménye az emberi életnek. Az a gondolat, hogy a „természetes”, — mert féktelen és tudattalan ösztönök szerint élő, — embernek meg kell „halnia”, hogy az erkölcsi, a „lelki” ember megszülethessék, minden ethikai geniusnál egyaránt megtalálható. Szent Pál, a nagy apostol épp úgy hirdeti ezt, mint Kempis Tamás, s Luther épp úgy hiszi, mint Goethe. A „West-östlicher Divan”-ban olvashatók azok a szép sorok:

Und solang du das nicht hast  
Dieses: Stirb und Werde,  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunkeln Erde.

Igaz tehát, hogy az ember az élőlények között a legértékesebb, de nem biológiailag, hanem azért, mert szellemi értékeknek lehet hordozója ezen a földön, amelyek tőle függetlenül is a priori értékesek. Ha az ember értékes, ez csak azért van, mert értékek jelennek meg benne, amiket megérez, magába fogad és megvalósít. Hiszen biológiailag nincs is értelme a szellemi életnek, sőt az egészen fölösleges, amivel a biológus nem tud mit kezdeni! A Pascal által annyira gyűlölt én testi organizmusánál sokkal nagyobb valami az a *személyes organizáció*, mely nem sejtek funkciója, de értelmes akaratoké és amely a szeretet és odaadás kötelékeivel az igazságosságon épül fel. Ez a személyekből álló szervezet az erkölcsi társadalom, mely szintén egység, akárcsak a személyiség.

Xenophanes (Kr. e. 580 körül) óta sokat beszéltek arról, hogy az ember a maga képére alkotta meg isteneit. Ez a naturálista felfogás. Mennyivel igazabb ennél a Biblia tanítása, mely szerint Isten teremtette az embert a maga képére és hasonlatosságára. (I. Mózses 1,26—27.) Csakugyan: az ember, mint a „legértékesebb” földi lény és erkölcsi lény csakis az isteneszme fényében világosodik meg és lesz láthatóvá. A természet sötétségébe bele kell ragyognia az értékvilág teljességének, Istennek, hogy az ember több legyen, mint nyomorult, földhöz ragadt állat. E ragyogó világításban nézve az ember nem más, mint akarat, tett, alkotó erő. Az ember és az Isten viszonyában tehát nem *anthropomorfizmus*ról, hanem *theomorfizmus*ról



kell inkább beszélnünk. Az ember igazi lényege az az ideál, amely felé minden erkölcsi akarata szüntelen törekszik, s amelynek segítségével önmagán túlra felemeli a maga életét. Az ember transcendens lény, aki az Isten felé való vágyában fölülmúlja önmagát és állatból, testi emberből lelki emberré, erkölcsi személyiséggé tud lenni.<sup>1</sup> S éppen e nagy metamorfózis megértése az ethika feladata. S ez a tudomány soha se tudná ezt betölteni, ha nem támaszkodnék arra a meggyőződésre, hogy bensőnk mélyén valami csodálatos teremtő erő rejlik, mely a természetes ént erkölcsi énné, az értékvilágba kapcsolódó személyiséggé formálja át és ezzel függetleníti a Sorstól és a természet sok súlyos bilincsetől. Mert a személyiség titka a szabadság és a teremtő alkotás tudata. Ez ad létünknek egységet és világosságot, mely minden erkölcsi egyénben azonos, bármily különböző is a konkrét, egyéni életfeladat, amelynek teljesítésében munkálkodunk.

Az erkölcsi értékek hordozója tehát ez az erkölcsi személyiség, akinek benső mivolta tárul föl előttünk cselekvéseiben. Ezért az erkölcsi értékítéletek a benső emberre, a jellemre vonatkoznak, amely előttünk a cselekvés tükrében jelenik meg. Számunkra a megítéléskor a cselekvés csak azért fontos, mert eszköz a célhoz: a morális személy megismeréséhez.

Mivel a személyiség *akarata* rejlik minden cselekedet mélyén, teljesen igaz Kant tanítása,

---

<sup>1</sup> V. ö. Scheler fejtegetéseivel, Husserl's Jahrbuch, II. 156. skk.

aki azt mondja, hogy az erkölcsi ítélet tárgya az akarat. Az akarat azonban a cselekvésnek csak egy láncszeme, bár igaz, hogy legfontosabb láncszeme. De ha a königsbergi bölcselő horizontját kiterjesztjük az embertől az értékvilágig, akkor könnyen meglátjuk, hogy az akarat jósága az által indokolt, hogy olyasvalaminek a megvalósítására törekszik, aminek a valósággá létele éppen értékes volta miatt kívánatos és kötelesség. Csak az ilyen önmagában és önmagáért való értéket realizáló akaratra ragyog rá a jóság fénysugára.

### 5. §. A cselekvés.

1. Az értékek realizációja a cselekvés. Ebből könnyen olyan nézetre juthatnánk, hogy minden cselekvést a realizáció mértékével, az elért eredménnyel mérjünk. Azonban ezzel téves irányba jutnánk, mert az erkölcsiségtől eltávolodnánk. Erkölcsileg minden tett csak annyiban érdekes, amennyiben valami érző lényt, még pedig embert vagy emberhez hasonló lényt érint. Itt is eredmény szerint, vagyis a cselekvés következménye alapján a sociális érték határozható meg, amely — mint fentebb láttuk — az erkölcsitől különböző. Ha egy gazdag ember kórházat épít, ahol sok szenvedő beteg nyerheti vissza egészségét, ez nagy sociális értékű cselekedet, de morális értéke nincsen, ha kiderül, hogy e tett mozgatója az a szándék volt, hogy ez által a jótékony alapító egy magas kitüntetésben részesüljön. *Egy tettet nem a tényleges, hanem a szándékolt eredmények alapján lehet erkölcsileg*



*megítélni*, amelyek helyett talán egészen mások következnek be a valóságban, vagy amelyek teljesen el is maradnak. Ezért érdemes a cselekvést a maga egészében kissé figyelmesen megvizsgálni.

Minden cselekvést megelőz egy erkölcsi állásfoglalás, amely nem jöhet létre az érték ismerete, megélése nélkül. Az akarat ennek hiányában vak és tehetetlen, mert nincs merre fordulnia. Az érték ismerete alapján tételez aztán előre az öntudat egy tényállást, amelynek a megvalósítására tör az akarat. Csak így lehet a morális akarat összekötő kapocs a való és a kellő, a lét és az érték világa között.

A cselekvés összefüggő egység, amelynek legalább 3 mozzanata különböztethető meg: 1. valamely *érték tudata*, s annak jelentősége önmagában vagy rám nézve; 2. az értékkel szemben való *állásfoglalás* vagyis a szoros értelemben vett akarat elhatározás. Ez ismét kétféle lehet: vagy a) *kötelességből fakadó*, mikor magának a tárgy önértékének adom át magamat és ez irányít; vagy b) *érdekből származó* („aus Neigung“, Kant), mikor szubjektív módon csak a tárgynak reám való fontosságát veszem figyelembe. S végül következik a cselekvés utolsó mozzanata: 3. az előre megkonstruált tényállás megvalósítása, a tett, a *realizáció*. Mivel ez már a külső, a fizikai világot is érinti, nincs teljesen a hatalmamban, ezért az eredmény nemcsak az alanytól, hanem sok más körülménytől is függ. De világos, hogy ennek ellenére is ez a momentum még hozzá tartozik a cselekvés egészéhez, hiszen nélküle az aktusok folyamata nem zá-



rulna be. Egyúttal azt is mutatja ez az utolsó mozzanat, hogy az erkölcsileg megítélhető cselekvések csak olyanok lehetnek, amelyek legalább szándékuk szerint megvalósíthatók.

Kétségtelen, hogy az erkölcsi megítélés a cselekvésnek arra a mozzanatára irányul, amelyben a cselekvő személy az értékkel szemben állást foglal. Ez a viselkedés pedig rendszerint a léleknek attól a benső készségétől szokott függeni, amelyet érzületnek nevezünk. Ez dönti el, hogy önzetlenül átadja-e magát a személy az érték szolgálatának, vagy az alól részben vagy egészben kivonja magát. Ezért erkölcsileg helyes állásfoglalás csak jó érzületből fakadhat. Az érzületnek pedig az *akarat*, a *szándék* a kifejezője, azért értékelhető, ha az etika ezekre összpontosítja egész érdeklődését, mikor az ember erkölcsi értékét keresi.

Ha nem a szándék, hanem az eredmény tenné jóvá a cselekedetet, akkor Mephistopheles volna a legerkölsibb lény, mert ő mindig a rosszat akarja ugyan, de mindig a jót hozza létre („stets das Böse will und stets das Gute schafft“). Az ő tettének tehát mindig „jó eredménye“ van. Aki pedig életét veszti, mikor egy fuldoklót akar eredménytelenül kimenteni a folyó hullámai közül, annak a cselekedete e szerint nem volna erkölcsi értékű. Hiszen nem sikerült neki az életmentés: nem jutott el a „jó eredményig“! Mily könnyű volna megcáfolni az ilyen ítéletet! A siker sok mindent el tud felejtetni, de egyre sohasem képes: nem teheti erkölcsi értékűvé azt, ami értéktelen.

*A jót akaró személy maga az erkölcsi jó. Ezért*



az etikának igazi vizsgálódási köre azokra az autonóm erkölcsi személyekre korlátozódik, amelyeknek „kötelességük” a jót akarni. A heteronom javak (pl. kultúra, vagyon, tudomány, stb. stb.), amelyek az autonóm személyek akarátának köszönhetik eredetüket, nem az etika körébe tartoznak. Az etika ezeknek legfeljebb csupán kíváncsú tökéletes alakjuk iránt, mint ideál iránt érdeklődhetik, amennyiben a személyek cselekvésének végső céljait keresi bennük.

2. Az erkölcsi jóság tehát nem a külső világban, hanem önmagunkban, a saját bensőnkben van. Balga képmutatás volna ezt rajtunk kívül keresni. Hiába vagyunk kifogástalan életű tagjai a társadalomnak, ez még nem bizonyosága annak, hogy az igazi erkölcsiségig felemelkedtünk, mert hátha csak a külszín megőrzését tartottuk mindig kötelességünknek! Csak annak van erkölcsi értéke, ami bensőnkben, ami állandó jellemünkből, érzületünkből fakad. „Az erkölcs legmélyebb jelentése — mondja J o d l (*Ethik*, 53. lap) — önállóság, a közvéleménytől való függetlenség: hogy az életünk központját és szabályát ne a rajtunk kívül lévő világban, hanem a bennünk lévőben bírnak — úgy, hogy ha összhangban is vagyunk a külső világgal és egyezünk a közvéleménnyel, nem visszhangként, de azok alkotó tényezőjeként élünk így.” Az igazán erkölcsi ember cselekvését az elvek és az érzület állandósága jellemzi: aki nem értékkel és cselekszik másként, ha önmagáról és ha másokról van szó. A helyes cselekedetnek csak egy formáját ismeri, azt, hogy hordozói, megvalósítói és ne eltorzítói vagy

megsemmisítői legyünk az igazi értékeknek. Fájdalom, az értékeknek ily állandó szolgálata inkább eszmény, mint valóság. Az emberi élet rendszerint töredékek halmazata: a jószág hullámhegye után az értékektől való elfordulás mély hullámvölgye következik benne. Így lehet érdem még az is, ha jók akarunk lenni, holott jónak lenni — feltétlenül erkölcsi kötelesség.

### 6. §. *Indíték (motivum) és cél.*

1. Az eddigi fejtegetések nyomán világosan állhat előttünk, hogy a cselekedet erkölcsi megítélése a lát-szatnál mélyebbre hatol, mert magát a cselekvésben megnyilvánuló erkölcsi személyiségünket kívánja érinteni. K a n t találó szavai szerint az erkölcsi ítélet tárgyai „nem azok a cselekedetek, amiket lát az ember, hanem ezek benső elvei, amiket nem látunk”. Tehát a nemlátott, de kikövetkeztetett szándék megítélése a helyes. Ethikai szempontból annak a lelkiületnek kell értékesnek lennie, amelyen a cselekedet nagyra nőtt, s amely, bármily különböző tettek gyökereit táplálja, azért minden egyénben relative állandó szokott lenni. Másképpen nem is lehetne az életünkben bizonyos egység, hanem széteső „kalandok” halmaza lenne a lét. S ha ily módon az akaratban megmutatkozó lelkiületet állandónak tartjuk, akkor megértjük Kantnak azt a másik állítását is, hogy „sem a világon, sem rajta kívül semmi sincs, ami korlátozás nélkül jónak volna mondható, csupán a jó akarat (ein guter Wille)”. A filozófusnak ez állítása mélyén az a gondolat rejlik, hogy az akarat jósága kívülről meg nem szere-



hető vonása, s ennek mintegy önmagából az akaratból kell fakadnia. Jónak kell lennie, nem az által, amit tesz vagy amit elér, hanem önmagától és önmagáért. Csak így lehet meg benne az a tulajdonság, amit Kant önmagában való jósága kritériumának tart, hogy t. i. fenntartás nélkül aláveti magát az erkölcsi törvénynek, — vagy ahogy mi mondanánk: minden körülmények között azt a viselkedést tanúsítja, amit a vele szemben álló érték követel tőle. Az ilyen akarat motivuma és célja aztán egyaránt megfelel az erkölcsiségnek.

2. Mit kell értenünk e két fogalmon, amelyeket sokszor összetévesztenek és egynek látnak, hiszen a motívum nem más, mint a szándékolt cél gondolata? Az indíték (motívum) is, meg a cél is az akarat egy mozzanatát jelöli. E mozzanat alanyi oldalról motívum, tárgyi oldalról cél. A kettő tehát egy összefonódott egység. Indíték az, ami az akaratelhatározást szubjektíve befolyásolja, megindítja. Ez rendesen valami reális értékelés vagy szokásos értékelésirány, mely az egyén önelhatározását vezeti. Rendszerint egy érzelem alakjában jelenik meg, mert az értéket így vesszük tudomásul. A cél pedig az a szándékolt vég, amely felé az akarat objektíve törekszik, egy terv realizációja. A létfenntartáshoz szükséges pénz megszerzésének vágya az egyik embert munkába állítja, a másikat pedig rablógyilkosságra viheti, mert ugyanaz a cél más és más lelkületben vert motívumként tanyát. Ha tehát a cselekedetet erkölcsileg akarjuk értékelni, a cél ismerete mellett nem hanyagol-

hatjuk el a legerősebb motívumként szereplő lelkületet sem.

Mert minden akarat egy sajátos lelületből fakad, amelyen tudatunknak tárgyakra: személyekre és dolgokra irányulását értjük. Mikor az erkölcsiség alapfeltételét alkotó erényeket keressük, tulajdonképpen azt kutatjuk, milyen értékeket kell e lelkületnek hordoznia, hogy erkölcsi viselkedés fakadhasson belőle. Ilyen pl. a szeretet és a gyűlölet, melyek mintegy belőlünk áradnak tárgyaik felé, hogy átöleljék, illetve eltaszítsák azokat. Mikor az ethika a tárggyal szemben való viselkedés forrását akarja megítélni, mindig a lelkülethez kell fordulnia. Gonosz, önző és alacsony lelkület eltéríti az akaratot igazi irányától, míg a nemes és önfeláldozó lelkület, a krisztusi „szeretet” meghamisítatlanul törekszik az érték megvalósítására. Könnyű tehát belátni, hogy csak az az akarat lehet „jó”, amelyben nem az egyén konkrét énje, benső szubjektivitása, hanem az érték objektív érvénye normálja, irányítja az akarást. Az értékkel szemben csak egyetlen helyes állásfoglalás lehetséges: a teljes elismerés és a realizációra való készség. Ha pedig több értékkel állunk így szemben, akkor a magasabb értéket kell előnyben részesíteni az alacsonyabbal szemben. Ez a nyitja az erkölcsi életnek.

2. A régebbi filozófusok között sok vita tárgyát képezte az a kérdés, hogy az egoizmus-e vagy az altruizmus az igazi erkölcsiség indítéka? *Stirner* (*Der Einzige u. sein Eigentum*, 1845.) azt állítja, hogy csak egoisztikus motívumok vannak. E nézet hívei



nagy rabulisztikával bizonyítgatják, hogy még a legteljesebb erkölcsiség is önző, mert azért a benső megelégedésért cselekszik így az erkölcsös ember, ami nélkül nem tartaná élni érdemes életnek az életét. Ez azonban mind csak elmélet. Aki élete kockáztatásával megment egy fuldoló gyermeket, az elhatározásakor csak azt éli át, hogy itt egy emberi élet forog veszedelemben és erre cselekszik: az életmentő benső megelégedése vagy az esetleges kitüntetés ilyenkor nem jut az eszébe. Minden erkölcsi tethnél könnyű az elméletnek egoisztikus és altruisztikus elemeket találni: hiszen engem is érint, aki teszem, és mást vagy másokat is, mert hiszen erkölcsileg közömbös az a tett, amelyik nem érint más érző lényeket. De az erkölcsi tettben nem az énről meg a másról, hanem arról van szó, hogy úgy viselkedtem-e, ahogyan a felfogott érték azt tőlem követeli és megérdemli? Az egoizmus és altruizmus viselkedések, pszichológiai tények, amelyek — úgy az egyik, mint a másik — lehetnek erkölcsiek is, meg nem is. Vannak esetek, mikor az egoizmus az erkölcsi kötelesség, ha ezzel pl. nem sértünk más nagyobb értékeket, s vannak, amikor egyedül az altruista cselekedet a helyes és értékes. Nem látnak tehát az erkölcsiség mélyére azok, akik e kérdésen vitáznak.

## 7. §. Természettörvény és erkölcsi törvény.

1. Minden értékelismerésből egy megfelelő, egyedül helyes viselkedés kötelessége következik, s az erkölcsiség éppen e kötelesség teljesítésében rejlik.

Kell tehát, hogy legyen az erkölcsiségnek is törvényszerűsége, hiszen ennek a feltétele nélkül egyáltalában nem beszélhetnénk erkölcsileg helyes és helytelen, illetve jó és rossz cselekedetéről. Erre a talán még teljesen kielégítő módon soha meg nem fogalmazott, de minden jó ember által élénken érzett törvényre gondolt Kant, mikor az erkölcsiség lényegét a törvény iránt való tiszteletből fakadó cselekvésnek látta („Handle aus Achtung für das Gesetz!“).

Azonban, ha az erkölcsi világban törvényről beszélünk, ezt némileg más értelemben szoktuk tenni, mint mikor a természet jelenségeiről van szó. S ez a megkülönböztetés egészen érthető, ha meggondoljuk, milyen más a természeti valóság és a megvalósítandó feladatként előttünk álló érték. A természet változatos felszíne mögött az állandó egyformaságot fejezi ki a törvény, mert itt a tünetmények között a tudomány csak mennyiségi különbségeket konstatál, míg az értékvilágban semmire sem megyünk a matematika kvantitatív kategóriáival: itt csupa minőségek között találjuk magunkat, ahol nincs két egyforma érték, ezért a mennyiségi összehasonlítás tehetetlen velük szemben. Mégis akár az egyikben, akár a másikban ha törvényt keresünk, az mindig azt jelenti, hogy a sokaságban van valami egység, valami állandó kapcsolat, mely a változókat is egységbe fűzi. Ilyen volna pl. az értékvilágban az ideális és abszolút rangsor felfedezése.

A gravitáció egyformán van jelen az anyagi világ minden részében: atom vagy égitest egyaránt alá van



vetve érvényességének, amely matematikai formulába foglalható. S ha van erkölcsi törvény, annak is azt kell jelentenie, hogy bármily változók az erkölcsi nézetek, nemzedékek, egyének szerint, sőt még ugyanazon egyén élete különböző korszakaiban is, mégis van ezekben valami állandó közösség: az, amiért mind ezeket a nézeteket „erkölcsiek”-nek mondhatjuk. Ahogy a gravitáció az az időtlen, örök érvényesség, amely testet ölt a természet anyagi rendszereinek mozgásában, úgy kell valami hasonló állandóságnak lenni az erkölcsi világ tarka változatossága mögött is, amely e megítélésnek előfeltétele és *erkölcsi* mivoltuk kritériuma. Másképp lehetetlen volna az erkölcsi világra vonatkozó helyes ítéleteket alkotnunk.

Noha e szerint az általánosság és egyetemesség a természettörvénynek és az erkölcsi törvénynek egyformán jellemző vonása, e kettő mégis nem csupán tárgyában különbözik egymástól.

Közös bennük az, hogy mind a kettő mélyén az a meggyőződés rejlik, hogy úgy a természeti, mint az erkölcsi jelenségek szabálynak vannak alávetve. De a természet „szabályai” törvények, mert objektívek, míg az erkölcsi szabályokat sokan annyira szubjektív értékűeknek hajlandók tartani, hogy ezért itt nem is akarnak „törvény”-eket látni. Azt mondják, hogy amazokat „fölfedezzük”, míg emezeket „megalkotjuk”. Azért ez utóbbiak alig lehetnek többek, mint többé-kevésbé hasznos konvenciók. Szerintünk ez a felfogás nagyon felszínes. A két törvényszerűség különbözőségének gyökereit mélyebben kell keresni.

A természet nem ismer mást, mint olyan létező jelenségeket, amelyek nincsenek alanyra vonatkoztatva és létezésükben értékmentesek. Törvényei lét-törvények, amelyek két tünemény állandó, mennyiségileg is meghatározott oksági viszonyát konstatálják. E viszony jelenségek viszonya, melyen nem változtat az a körülmény, hogy egy tudatos alany észreveszi-e, felfedezi-e vagy sem. Ezért a természettörvény személytelen. A természet valóságából az ember kikapcsolható. Hogy ember van-e a világon vagy nincs, az a természet lételét nem fogja érinteni.

Egészen más az erkölcsiség világa. Ennek az ember előfeltétele. A természetben tünemény tünemenyyel, az erkölcsiségben emberi akarat értékkel lép viszonyba. Törvényei ennél fogva nem lét-, hanem alkotástörvények. Az erkölcsiség ott kezdődik, mikor a cselekvő ember nem éri be a tiszta ténylegességgel és alanyiséggel, vagyis természeti mivoltával, hanem egy magasabb, egy értéksíkban *erkölcsi módon* akar cselekedni. Az erkölcsiség formája mindig az áldozat: nem kapni, de adni akarunk benne. E mozzanattal az ember fölébe emelkedik a természeti ténylegességnek, s ráhelyezkedik arra az alapra, amelyen erkölcsi érték hordozója lehet. Nem ténylegességet konstatál az erkölcsi törvény, hanem értelmet, értéket fedez föl abban a viszonyban, amely egy tudatosan akaró alany és akaratának a tárgya között van. Tehát míg a természettörvény tüneményt tünemenyre, addig az erkölcsi törvény egy megvalósítandó értéket egy akaró



alanyra vonatkoztat. S ezzel az alanyra vonatkozással válik el az értéktörvény a természettörvénytől.

2. Az erkölcsi törvénynek ez a sajátossága aztán más tekintetben is messzemenő jelentőségű. Az alany-nyal való kapcsolat azt jelenti, hogy az érték az alany-nyal szemben mint objektív követelmény szerepei. Érvényességét nem érinti az alanyi vonatkozás, de az értéktörvény csak ott *van meg*, ahol az értéknek és az alanynak ez a viszonya megállapítható. Az értéktörvényben kifejezett viszony ugyanis nem szükségszerű tény, de *lehetőség*, amelyet a tudatos alany akarata megvalósíthat. Minden értéket az alany részéről egyetlen helyes viselkedés illet meg, s ha az alany akarata valóban ilyen, akkor benne az érték öntörvénye megvalósul.

*Az alanyra való vonatkoztatás tehát az értéktörvénynek követelményjellegét ad, mely a természet-törvény ténymegállapító jellegétől élesen elválasztja. Ezt a sajátosságát jellemezte Kant, mikor az erkölcsi törvényt parancsnak, imperativusznak mondotta. De nem szabad elfelejtenünk, hogy e parancsban nem mi, valóságos, akaró emberek, hanem maga a törvény „követel” valamit: az értéknek megfelelő viselkedést. Az egyéni akarat egyénfőlöttivé válik az által, hogy az értéket magába fogadja. Tévednénk, ha ebben az értéktörvény szubjektív természetét keresnők, mert ez éppen olyan objektív, mint a természettörvény, de objektivitása velünk szemben, velünk kapcsolatban van. Miatta kell a „való” szférája mellett a „kellő” szféráját is megkülönböztetni világunkban. Amaz*

„hat“ ránk, emez pedig „követel“ tőlünk. Az erkölcsi parancsok mögött mindig ily értéktörvények érvényességének többé-kevésbbé tudatos felismerése rejlik. Ha pl. az erkölcsiséggel megegyezőnek érezzük a „Ne hazudj!“ tilalom tartalmát, ez azért van, mert a hazugságnak nevezett viselkedés nem az igazságértéknek megfelelő alanyi válasz, illetve állásfoglalás: már pedig a pozitív érték az igazság, amelyet előnyben kell részesíteni, ha közte és a hazugság közt kell választanunk. A hazugság megsemmisíti, lehetetlenné teszi az igazságnak és az embereknek egyedül helyes és objektív viszonyát, amely az igazmondás követelményeként áll fenn. *Tehát minden erkölcsi szabály valamely normatív természetű tényálláson nyugszik, amelyet egy értéktörvény fejez ki.* S az ethika végső tudományos feladata éppen annak az alaptörvénynek felkutatása, amely a cselekvő alany és az érték egyedül érvényes viszonyát jelöli meg. Hogy ennek a megfogalmazása aztán kijelentő vagy felszólító módban történik-e, az a dolog lényegét nem érinti. Hiszen a tételes jogi törvények indicativusban beszélnek, pedig tiltás, ill. értéktörvény megállapítás rejlik ezekben is. Ha pl. a törvény azt mondja, hogy a lopásért ennyi és ennyi büntetés jár, az más szóval annyi, mint: ne lopj! — s ez viszont: hogy a lopás nem olyan érték, amely az alannyal a követelmény viszonyában állana.

Egy szóval: a természettörvény azt fejezi ki, ami *van*, — az erkölcsi törvény pedig azt, ami által egy egyéni akarat *értékessé lesz*. A tudat pszichológiai törvénye az, ami által az egyéni tudat „van és műkö-



dik", — az erkölcsi tudat törvénye: az objektív moralitás pedig az, ami által, ha megvan benne, az egyéni tudat erkölcsössé lesz.

3. Az értékvilág szabadsága azt jelenti, hogy az érték a valósághoz nem tartozik szükségképpen hozzá. Megjelenhet rajta, de távol is maradhat tőle. Az egyéni tudat lehet erkölcsös, de lehet erkölcstelen is. De aki igazán erkölcsös, annak minden igazi értékhez való viszonya csak egyféle formát mutathat. Ez más szóval azt mondja, hogy bármily sokfélék az emberek: *az erkölcsiség mindenkiel szemben egyugyanazt a követelményt támasztja, aminthogy a természet-törvény se változik, akár kicsiny, akár nagy dolgokban jelenik meg.* Az emberi életnek, egy bizonyos konkrét helyzetében csak egyféle erkölcsös viselkedés lehetséges. Az erkölcsi intuíció, az ethikai genius feladata, hogy erre az embert rávezesse. Kant halhatatlan érdeme, hogy az erkölcsi törvénynek ezt az egyetemesen kötelező voltát kimondotta és megszüntette azt a nézetet, mintha a nagyokra más volna az erkölcsi követelmény, mint a kicsinyekre. Erkölcsös csak egyféleképpen lehet az ember: ha akarata a moralitás alaptörvényéhez, az értékhez való alkalmazkodáshoz igazodik. S éppen a törvénynek ez az egyetemessége és általános érvénye az, amely lehetővé teszi az ethikának tudományként való megalkotását.

#### 8. §. Az erkölcsi törvény „formaisága“.

1. Az erkölcsiség olyan lelki forma, amelybe a legkülönbözőbb értéktartalmak ömölhetnek bele. Ezért

az erkölcsi törvénynek K a n t óta oly sokat emlegettet formaisága nem azt jelenti, hogy nincs tartalma, mert forma és tartalom egymást feltételező fogalmak. Ha mégis formai természetűnek mondjuk az ethika alaptörvényét, ennek csak az lehet a jelentése, hogy e törvény nem valami valóságra, hanem értékre vonatkozik, — tartalma pedig nem egyéb, mint a törvényben foglalt értéktartalom, tehát maga a tiszta erkölcsiség. Csak így lehet az erkölcsi törvény kritériuma annak, hogy valamely konkrét, valóságos akarat mennyiben mondható erkölcsi értékűnek. De ez a formaiság egyúttal annyit is jelent, hogy a valóságos akaratnak nem a fizikai okság kényszerűségével „szükséges” az értéktörvényhez alkalmazkodnia, csak amennyiben *erkölcsi* akarat akar lenni. A szubjektív viselkedés ténylegessége nem kevesebbíti a törvény érvényességét: az erkölcsiség kötelező viselkedés marad akkor is, ha senki sem alkalmazkodik hozzá. Az értékérvényességek, mint R i c k e r t mondja, nem tartoznak sem a külső, sem a belső világhoz, sem a reális természethez, sem a reális szellemhez, sem az akcióhoz, sem a passióhoz, sem az akarathoz, sem a képzethez. Ezeket éppen az jellemzi, hogy nem valóságosak. Ezért a valóság talajára állítva mindig valami sajátos jellegük van, amit a „formai” szóval jelölünk meg.

De ha K a n t sok mindent helyesen látott is meg az erkölcsiség mivoltából, bizonyos dolgokat viszont figyelmen kívül hagyott. Így fentebb láttuk, hogy az erkölcsi törvényben mindig egy érték van vonatkozás-



ban egy tudatos alannyal. Ezt a kettős tagozottságot nem vette figyelembe K a n t, mikor a kategorikus imperativusról beszélt. A „Du sollst!” fából vas-karika, ha nem tudom, hogy *mit* kell tennem. K a n t a törvényt alkotó viszonyoknak csak az egyik tagjára függeszti tekintetét, amely pedig magában semmi. Hiszen egy akarat, mely nem *valamit* akar, nem tekinthető akaratnak. Akarni még nem erkölcsi aktus. Az érték valóságát akarni, — ebben rejlik az erkölcsiség. Az a cél aztán, amit így akarok, az értékvilág természetének megfelelően az akarat anyagában a legnagyobb egyéni változatosságot engedi meg, hiszen az értékek száma végtelen. Ezért az erkölcsi törvény az erkölcsi cselekedetnek csupán általános tulajdonosságát jelölheti meg. Helyes nyomon járt tehát abban is K a n t, mikor azt állította, hogy igazi tartalma nem mondhat többet, mint hogy „úgy kell akarnom, hogy az én akaratom egyetemes törvény számba mehessen”, azaz: hogy a szóban forgó értékkel szemben erkölcsi szempontból minden más viselkedés lehetetlen legyen, ha csak nem akar helytelen lenni.

### 9. §. *Ethika és erkölcsiség.*

1. A „jó” és a „rossz” — mint láttuk — formai személyértékek; az alany szubjektív viselkedését ítélik meg, de e viselkedések tartalmát mindig a tapasztalat, a cselekvő élet teljessége adja meg. Éppen azért olyan erkölcsi elméletet, mely az élet minden helyzetében érvényes kritériumát adná kezünkbe az értékelésnek, nem alkothatunk meg a nélkül, hogy a való

világ közelébe ne jöjjünk. A filozófia — Schopenhauer mondása szerint — magas hegyi ösvény, ahonnan messze elláthat, aki rajta jár, azonban erről a hegyi ösvényről le kell ereszkedni a köznapi világ gazdag völgyébe, ahonnan éppen a messze kilátás kedvéért fáradtunk fel ide. A valóságos erkölcsi értékeléseket nem hagyhatja figyelmen kívül a filozófiai ethika sem, hanem kutatnia kell bennük a valamennyiökben föllelhető, s őket lehetővé tevő legáltalánosabb elemet: az érvényes törvényt. A nyers kereteket az erkölcstannak meg kell töltenie eleven tartalommal, s keresnie kell: milyen legyen az az ideál, az az erkölcsi személyiség, akiben az erkölcsi jószág megtestesül, s milyen ennek az ellentéte is. Milyen motívumok indítják meg cselekvéseit? Önmagáért vagy az előtte felszálló önértékért határozza-e el magát valamely tette? stb. stb.

A legtöbb ember előtt ugyanis cselekvésének mélyebb rugói nem egészen világosak. S a filozófiai reflexionak a feladata, hogy a cselekvést meghatározó értékelés előfeltételeit feltárja. Minden tényleges történeti erkölcsiség csak egy-egy kornak vagy embercsoportnak, illetve egyénnek az értékelését fejezi ki, s nem tekinthető azonosnak a filozófiai moralitással, mely *sub specie aeternitatis* óhajtja látni a dolgokat. Ez utóbbi ugyanis mintegy potenciális alapja a valóságos erkölcsnek, mely a lehetőségnek egy bizonyos *hic et nunc* megvalósulását mutatja. Az ethika, mint elvi tudomány, nem adhat elénk az egyes konkrét eseteket



minden részletükben fedő casuisticát, mert a törvény csak általános szabályokat tárhat föl. *Individuum est ineffabile*. A tényeket csak a történet írhatja le. A filozófiai ethika fénye csupán a hegycsúcsokat, a tipikus strukturákat világítja meg, a völgyeket, hol egyéni életünk hétköznapijai lefolynak, homályban hagyja. A tényleges erkölcsiség mindig történeti képződmény, s ezért értékteleai bizonyos, a történeti ember természetében és multjában rejlő előfeltételek által érthető meg. Olyan univerzális ember, aki minden érték átélése és megvalósítása iránt egyformán fogékony lett volna, nem egyéb, mint ideális konstrukció. Goethe csodálatosan gazdag élete és egyénisége is messze marad ettől. Egy kornak a konkrét jóról és rosszról vallott fogalma, mint minden emberi fogalom, annak a viszonynak a kifejezője, melyben e kor embere az értékkel áll. „Es wächst der Mensch mit seinen grösseren Zwecken“, — mondja Schiller. Ha meg akarjuk érteni pl. a mai nyugateurópai erkölcsiséget, akkor az ebben rejlő értékelések gyökereit nyomozva nem lehet tisztán a filozófiai reflexióra bízunk magunkat, hanem nyomoznunk kell az értékelés történeti alapjait az Ószövetség zsidó erkölcsstanától kezdve a hellén és a jézusi ethikán át egészen mai társadalmunk kialakulásáig. De a filozófust nem ezek a tények érdeklik, hanem azok az örök érvények, amelyek e tények előfeltételei. A történelmi megértés egy cseppet sem visz előre a jó és rossz időtlen lényegének a megismerésében.

### 10. §. A különböző ethikák.

1. Az ethika ama tudományok közé tartozik, amelyek még ma is inkább reménységei, mint megvalósult formái egy kész tudomány eszméjének. Még mindig vita tárgyát képezi, hogy milyen viszonyban kell lennie az ethikának a tényekkel, a vallásos dogmákkal stb. Egy szóval: az ethika még keresi azokat az alapokat, amelyeken legszilárdabban építhet. Ez az oka, hogy különböző felfogásu ethikákkal találkozunk, amelyik mind a maga részére követeli a helyességet. Mi, akik az ethikában filozófiai tudományt látunk, más kiindulást keresünk elmélkedéseinknek, mit azok, akik a tények vagy egy vallási jellegű metafizika talajáról indulnak el. Éppen azért ezt a különbséget szeretnénk némileg megvilágítani.

2. Az erkölcsi értékelések tényszerű történeti tanulmányozásából nem származhat más, mint egy u. n. *történelmi vagy összehasonlító ethika*, mely mint magyarázó ténytudomány leírja és okaikra visszavezetni próbálja a történet folyamán fellépett erkölcsi felfogásokat. De ha a különböző idők különféle erkölcsseit összehasonlítja és egyiket a másiknál magasabb rendűnek tartja, akkor már föl kell tételeznie egy állandó és minden idők számára egyetemes érvényű erkölcsiség eszméjét, amely a maga változatlanságával az összehasonlító megítélés zsinórmértéke lehet. Vagyis: a valóságos erkölcsiségeket egy eszmei erkölcsiséghez kell mérnie.

Ennek az eszmei moralitásnak rendszeres for-



mája a *filozófiai ethika*. Amaz a valóság, emez az eszme síkjában érzi magát otthonosan. A filozófiai ethikában nem lehet bizonyító ereje a valóságos értékelésnek, ha ezt az ideális tételösszefüggés nem igazolja, mert ez az ethika a maga kutató tekintetét nem a történeti valóságra, hanem annak előfeltételeire szögezi és ennek a megpillantása segítségével a moralitás abszolút normáit nyomozza. Azt az ideát, azt a végső erkölcsi értéket keresi, amelynek sokfajta megvalósulása az alapja minden erkölcsi cselekedetnek. Ezért mondtuk már előbb is, hogy ennek az ethikának csakis egy általános bölcséleti értékelmélet lehet az alapja és nem a tények bármily lelkiismeretes vizsgálata.

E feladat azonban — úgy látszik — oly magasan fekszik, hogy az emberi értelem számára a teljes elérése aligha lehetséges, legfeljebb többé-kevésbé való megközelítése remélhető. Ezért koruk és annak kulturája hatása alól a filozófiai ethikai rendszerek sem vonhatják ki magukat. Légüres térben az ember nem élhet meg, s ott még a gondolat szárnyán sem repülhet. Minden eszme csak egy bizonyos eszmei levegőben és egy bizonyos eszmei talajon fejlődhet ki. Platon és Aristoteles gondolatai a hellén talajon fakadtak, s Kant németisége és pietista neveltetése nélkül ethikája is bizonyosan másforma lett volna. Ha ő fejezte ki talán leghívebben a modern ember erkölcsi felfogását, ezt azért tehette, mert ezt az ujkori embert, akárcsak Kantot, szintén át meg áthatotta a racionalizmus, de elevenen él benne a nagy keresz-

tyén erkölcsi hagyomány latra nem tehető, misztikus ereje is.

A bölcséleti ethika arra tanít meg bennünket, amit semmiféle történeti ethika sem tud megindokolni, hogy a „valóságos” még önmagában nem „értékes” is. Ezt a mult század gondolkodása hajlandó volt elfelejteni, s még az oly kiváló elme is, mint a mi *Böhm Károly*unk (1846—1911.), akinek igen érdemes axiológiai vizsgálódásai vannak, abba a tévedésbe esett, hogy az intelligenciát mondotta az abszolút értékesnek. Holott az intelligencia, ez a pszichológiai valóság, önmagában közömbös valami, s csak az által válik értékessé, ha igazi értékeket hordoz magán. De az az intelligencia, mely a gonosznak, a rossznak szolgál, hogy annak legyen e világ előtt megvalósítója, még akkor is értéktelen, ha nagyságával az egek kapuját döngeti.

A valóság és az érték kategoriáinak összevegyítése miatt nem képes igazi ethika alkotására a pantheizmus sem. Itt hiányzik az a feszültség, amely a való és kellő között minden erkölcsiség lehetőségét magában rejt. Ahol minden dologban a nagy egész bennfoglaltatik, s nincs lehetősége a változásnak, vagy minden a Sors kikerülhetetlen kényszerűségével történik, ott nem beszélhetünk akaratról, tudatos szándék megvalósításáról, hanem cipelnünk kell vak és könyörtelen sorsunk kényszerűségét. Eltűnni mindent, de ítéletet nem mondani! Némán és panasz nélkül szenvedni a jobbra való hiú vágyakozás nélkül, ἀπέχου καὶ ἀνέχου, mint Epiktetos mondotta — nem



az a világ, ahol a moralitás megteremhet. Mert erkölcsiség nincsen akarát és az akarát elé táruló követelmények nélkül. Lehet, hogy valamely követelmény talán sohasem valósulhat meg, s még sem veszít azért értékéből. A jézusi etikának is számos olyan tétele van, amiknek valóságra válása felől jogos kétségben lehetünk, míg „bujdosunk e földi téreken”, de ez a körülmény mit se von le azért azok értékéből. Sőt annál ragyogóbb fénnnyel világítanak előttünk földi vándorlásunk rögzös országútján, mutatva lelkünk isteni örök hajlékait.

3. Ez a gondolat egyúttal át is vezet bennünket a vallási dogmák hitére támaszkodó u. n. *theologiai ethika* körébe.

Mig a filozófiai ethika az emberi értelemre bizza magát s itt keresi az erkölcsiség követelte értékrendszert, addig a theologiai ethika rendesen isteni eredetűnek vallott u. n. kinyilatkoztatott igazságok és értékek *tekintélyére* támaszkodik, azért „tekintélyi ethiká”-nak is szokás ezt nevezni. E jellemvonása által mind a bölcséleti, mind pedig a fejlődés elvén felépülő történeti etikáktól egyaránt különbözik. S ez utóbbi relativizmusával szemben az abszolútum igényét hangoztatja. Így pl. a keresztyén vallás erkölcsitana Istennek a Szentírásban, illetve katolikus befogás szerint a Szentírásban, a szentatyáknál, az egyházi hagyományokban és a pápai tekintély révén kinyilatkoztatott akarátát tekinti egyedül értékesnek. Ezekben egy változatlan értékvilág rangsorának félre nem érthető kifejezését látja, s erkölcsösnek csakis

azt a viselkedést ismeri el, amely ehhez igazodik. „Bonum est, quia Deus vult”, azaz: jó, mert az Isten akarja. Vagy ahogyan Duns Scotus formulázta ezt az elvet: „a gyilkosság sem volna bűn, ha Isten rendelte volna.”

Gyakorlati szempontból ennek a tekintélyi etikának egy óriási előnye van minden másfajta etika fölött: abszolút határozottságához nem fér hozzá a filozófiai etikában az értékelmélet bizonytalansága miatt oly könnyen otthonos kétség. De elvének érvényessége ellen már Platon szót emelt az *Euthyphron*-ban. Mikor ugyanis Sokrates Euthyphronnak azt a meghatározását, hogy „istenes”, azaz — a mi szavainkkal — „jó” az, ami az istennek tetszik, oda módosítja, hogy „istenes az, ami minden istennek tetszik, akkor már egy elvet állít zsinórmérték gyanánt a tekintély elé, amelyhez ennek is alkalmazkodnia kell. A filozófia szerint tehát van még a tekintéllynél is magasabb valami, s ez éppen az érték. Amit Isten akar, az nem azért értékes, mert ő akarja, hanem Isten, aki abszolút tökéletes jó, éppen ennél a valójánál fogva sohasem akar mást, csak azt, ami érték, még pedig pedig pozitív érték.

Az ujkori gondolkodás nem barátja tudományos téren semmiféle dogmának és tekintélynek, ezért háttérbe szorult a theologiai etika elméleti jelentősége is. Ami azonban nem egyjelentőségű ez etika gyakorlati alkalmazásának háttérbe szorulásával. Az európai ember épp úgy „hitből él”, mint minden más kultúra embere. S a mi cselekvő lényünk sem tudja



levetközni keresztyén hitünket, annyival inkább, mert ennek az erkölcsiségét a filozófiai elmélkedés sem cáfolja meg. De elménk az igazság autonómiáját vallja, azért ezt még az isteni akarattól is függetleníteni óhajtja. Azonban a tekintélyi elv elvetése még nem jelenti a tekintélyi etikák a priori való elutasítását. Ugyanis tekintély nélkül nincs szervezett társadalmi lét, s minden magasabb értéknek ilyen gyanánt való elismerése egyúttal tekintélyként való szerepét is jelenti. Az *önérték* minden *eszközi értékkel* szemben tekintély. Ezért bátran állítható, hogy a tekintélyi elv elismerése nélkül nincs pozitív moralitás. Az elmélet tekintélymentessége tehát nem jelenti a gyakorlati valóság illetén voltát is. Csupán az lehet itt az etikai probléma: van-e olyan kritérium, amelynek alapján valamely tekintélyt elfogadhatok abszolút, végső értékforrás gyanánt? Hogy Isten minden ember számára valóban az értékek teljességét hordozza magán, ahhoz kétség nem fér. De hogyan ismerhetem meg ezt az Istent? Hogyan igazodhatom hozzája? A Szentírás és az Egyház tanítása valóban a kinyilatkoztatás-e? Ad-e nekem a tekintély parancsa feltétlen biztos útmutatást arra, hogy mi a helyes az én, konkrét esetemben? („Mit tenne Jézus?”) Ezek és hasonlóak mind olyan kérdések, amelyekre a hívő igen könnyen megtalálja a feleletet az ő hitének fényénél, míg a hitetlen a kétség sötéttségében kénytelen tapogatózni.

Az erkölcsi világban tehát a filozófiai ethika sem ellensége a tekintélyi elvnek, mert meg tudja külön-

böztetni egymástól az erkölcsiség élő gyakorlatát és a megismerését. Az erkölcsi praxisban szükség van a tekintélyre,<sup>1)</sup> de a filozófiai meggyőződés szerint az abszolút tekintélyt nem a kiválasztottak által történő kinyilatkoztatás, hanem a minden egyén számára nyitva álló folytonos erkölcsi tapasztalaton felépülő reflexio fedezheti föl. A modern léleknek az a vágya élteti a filozófiai etikát, hogy az ember közvetítő nélkül, önerejéből jusson érintkezésbe az értékvilággal, vagy mint a protestáns hit mondja: Istennel, az erkölcsiség örök kútfejével. Ezt az etikát az a meggyőződés keltette életre, hogy az erkölcsi megítélések végső elve magában az emberi lélekben megtalálható, s csak öntudatossá tétele vár az egyes emberre. E gondolat a hellén géniusznak minden időkre szóló egyik legnagyobb kezdeményezése. Α γυνῶδι σεαυτὸν az „Ismerd meg tenmagadat!” már ott ragyogott a delphii Apollon-templom falán és ezzel az elvvel sikerült S o k r a t e s nek minden theológiától és metafizikától függetleníteni az etikai elmélkedést. Az ő nyomát taposta P l a t o n, mikor az erényt a lélek egészségében, szépségében és jólfelettségében, a bűnt pedig ugyanennek a betegségében, rútságában és gyöngeségében pillantotta meg; — valamint A r i s t o t e l e s is, aki szerint a legfőbb jó a lélek erényeinek és derékségének teljes tevékenysége. S a hellén szellem örökségét újította föl az új-korban

---

<sup>1</sup> Az itt következőkre nézve v. ö. Scheler fejtegetésével, Husserl's Jahrbuch, II. p. 198.



Spinoza, aki azt tanította, hogy az erény nem más, mint, ha az ember az öntermészete törvénye szerint cselekszik és mikor ez a magányos elmélkedő nem látott semmit a világon, ami ezt az erényt méltóságban és értékben felülmúlhatná.

De az etikának ez a függetlenítése, autonommá tétele nem jelentette egyszersmind egy világnézettől való függetlenítését is, mely szerintünk aztán több, mint akár a theologia, akár a metafizika, hiszen ezek maguk is valamilyen világnézet talajából nőttek ki. Erkölcsiség és etika csak az ideálizmus világnézetének virágai. Más világnézet csak álerkölcsiséget és álethikát tud felmutatni. Ez olyan alapigazság, amelyet sohasem lehet elfelednünk, ha az etika sajátos dualisztikus világát s ennek a cselekvő személyben való egybefonódását meg akarjuk érteni.

4. Van azonban e közös elemek mellett olyan elem is, ami mégis mély árkot von a theologiai és a filozófiai etika között.

A vallási etika egy zárt és véges világban mozog (gondoljunk a *Divina Commedia* világképére!), amelyből a gyenge, esendő és tehetetlen ember sohasem juthat ki. Az isteni kegyelemre van szüksége, hogy az örökkévalóság, az Érték honába emelkedjék. S e kegyelem ön magát nyilatkoztatta ki az ember számára, hogy értelmének sötétségébe a világosság fénysugarai behatoljanak.

A filozófiai etika pedig a végtelenségben megnyugvást soha nem találó örök vándorok etikája, akik többnek találják az igazságnál az igazságra való szom-

juhozást, s a jóságért való küzdelmet nem adnák oda a jóságban való tétlen nyugalomért. Oly emberek lelke élteti ezt, akiknek szemében e világ nem kész, — akiknek hite szerint a világ teremtése folytonos és e teremtésben az ember az Istennek elhívott munkatársa. Ez isteni, értékes világművön feladatok várnak ránk, amiket senki más el nem végezhet rajtunk kívül. Életünk örök töredék, de nagyszerű töredék, amely egy végtelen Egészbe ágyazódik bele. A végső cél végtelen messzeségben tündököl előttünk, s nemzedék nemzedék után megy, törekszik feléje. Az ember úton van a tökéletes érték: az istenség felé. Nem atheista tehát a filozófiai ethika sem, mert benne is az ember kiirthatatlan vágyódása lüktet a természetes lét mélységes fertőjéből az erkölcsi értékek isteni tisztasága és magassága felé. Hozzáértő fül számára a filozófiai ethika mélyén is az a himnusz zeng, amely a süllyedő Titanic fedélzetén hangzott föl a halál titokzatos karjaiba hanyatló emberek ajkán: „Közelb Hozzád, Uram, mind közelebb!” S ez könnyen érthető annak, aki tudja, hogy az igazi tudomány és az igazi vallás nem is lehetnek egymásnak ellenségei.

Mégis egészen természetes, hogy az európai kultúra embere a vallási ethika mellett megalkotta ezt a filozófiai ethikát is. Az európai embert ugyanis már a legrégibb időktől fogva valami titánszerűség jellemzi. Igazi szimboluma Prometheus, aki az égi szikrát birtokába véve a maga erejéből való alkotásnak élt. A barbár vikingeket az Ismeretlen meghódításának vágya űzte a tengeren kalandos messze útakra, s ez viszi



ma is az örök hó és jég honába a sarki utazókat. Egész világunk hordozója az akarát, s mindnyájan rokonainknak érezzük az eget ostromló titánokat. Világunk tehát nagyon is hiányos volna az akarát autonómiáját hirdető filozófiai ethika nélkül, mely ezzel elkülönül a megnyugvást hirdető vallási etikától. A hívő Istenre bízva magát, az autonom személy pedig maga alkot meg egy világot magának örökös küzdelem közepette.

### 11. §. A lelkiismeret és a kötelesség tudata.

1. Az erkölcsi törvény nem szokott világosan megjelenni a cselekvő egyén tudatában, hanem bizonyos, a való világhoz alkalmazkodó formákat ölt magára, s konkrét tartalommal kapcsolatban jelenik meg előttünk, mint *kötelesség*. Hogy mik valakinek az erkölcsi eszményei, hogy milyen ember szeretne lenni, s hogy milyen intenzitással él benne az erkölcsi törvény, arra akkor tudunk megfelelni, ha tudjuk, hogy miket tart az illető a maga kötelességeinek.

A kötelesség alakjában tehát erkölcsi normák és ideálok állanak előttünk. Velük kapcsolatban ennél fogva az a probléma vetődik föl: honnan kerülnek ezek tudatunkba? Az egyik felfogás szerint intuitív adatok ezek, amelyeket egy benső bizonyosság támogat; — a másik pedig amellet kardoskodik, hogy a kötelességekben a tapasztalat összesűrített foglalata rejlik (morálpozitivizmus); — míg a tekintélyi etikák valamely normatív erejű hatalom (pl. Isten) parancsolatait látják bennük.

2. Az intuición híveinek álláspontja szerint az em-

beri tudatnak van egy olyan része, amely az erkölcsi ideálok és normák világával közvetlen kapcsolatban van, s amely ezért az erkölcsi megítéléseknek is forrása bennünk, s ez a — *lelkiismeret*. Goethe szép kifejezést adott ennek a tanításnak, mikor így írt:

Sofort nun wende dich nach Innen,  
Das Zentrum findest du da drinnen,  
Woran kein Edler zweifeln mag;  
Wirst keine Regel da vermissen,  
Das selbständige Gewissen  
Ist Sonne deinem Sittentag.

A lelkiismeret tehát megvilágítja előttünk az erkölcsi értékeket, s eligazít bennünket az erkölcsiség birodalmában, mikor ennek velünk szemben álló követelményeit kötelességek gyanánt elének állítja és így figyelmeztet bennünket, mintegy mondván: „Ha nem *ezt meg ezt* a konkrét dolgot teszed, akkor cselekvésed nem tarthat igényt az erkölcsi helyeslésre.”

Minden cselekvés előtt fölmerül tudatunkban a cselekvésre indító motívum. Ezt nyomon követik bizonyos érzelmek: a kivitelben való öröm vagy vonakodás; mérlegelő ítéletek a helyességre vagy helytelenségre nézve, amelyek alapján vagy szinte kényszerítve érzem magamat a cselekvésre, vagy visszariadok attól és szégyenkezem még a szándékon is, noha az bizonyos mértékű kíváncsi ingert rejt magában számomra. Tudatom ilyenkor egymással küzdő motívumok színterévé válik, s ezek harcának eredményeként világosan kialakul bennem egy ítélet: „*Ez a tett jó, amaz pedig rossz; ezt tehát meg kell tennem,*



*amazt* pedig nem." Ez a hallgatóg ítélkezés különösen hangossá válik a tett után abban az esetben, ha cselekvésem nem volt erkölcsi értelemben jó. Ilyenkor a bánat, a szégyen és a szomorúság vesz erőt rajtam. Ítéletet tartok önmagam fölött és bűnösnek mondom magamat. Átélem a lelkiismeret mardosását, mely oly erővel kerithet hatalmába, hogy végső fokon az öngyilkosság karjába hajthat.

A lelki élményeknek ezt a sorát szoktuk egy szóval *lelkiismeretnek* nevezni.

3. Mit jelent a lelkiismeret? A szó származása szerint is arra mutat, hogy nem a testi, ösztönös, természeti, hanem a belső, a lelki ember ismeretét óhajtja jelölni. Lelkiismeretről csak a dualisztikus világnézet alapján beszélhetünk, mert a monizmus legfeljebb lehetőségekről szólhat ott, ahol emez a kötelességek parancsát hallja. Ez a fogalom továbbá benső, lelki énünknek tudatos egységét, összefüggését és tervszerűségét is jelenti, hiszen tiltakozó szava különösen olyankor válik hangossá, mikor *másképen* akarunk cselekedni, mint ami állandó jellemünkkel és életünk magasra helyezett ideáljával ellenkezik. A magyar „lelkiismeret” szónak megfelelő görög *szüneidézisz* (συνεῖδησις) és a latin *conscientia* is a tudatösszefüggés, a tudategység élményét akarja hangsúlyozni. Tehát szintetikus aktus a lelkiismeret, mely szándékaink és az erkölcsi értékeket reprezentáló ideáljaink összehasonlítása alapján az *önkritika* alakját ölti magára. Éppen ezért egy sajátos erkölcsi értéktudat rejlik benne, melynek ellentéte, a lelkiisme-

retlenség, nem egyéb, mint sajátos erkölcsi érték-vakság: az erkölcsi nihilizmus. A psychopathologusok „moral insanity” néven ismerik ezt a betegséget. A benne szenvedőkkel erkölcsi ítéletekről épp oly haszontalan a vitatkozás, mint a született vaknak a színekről való előadás. Velük szemben igazán *desinit philosophus, incipit medicus*. De ahogyan bizonyos körülmények között a vakság megszüntethető, az értékvaktság is megszűnhet, ha a vakká tévő szenvedélyt (góg, testi kívánságok) eltávolítjuk.

A lelkiismerettel is úgy szoktunk lenni, mint az egészséggel: akkor vesszük észre, mikor erkölcsi értéktudatunk kátyúba jut és helytelen útra térünk. A „jó lelkiismeret” csendes, szótalan, s igazában nem is szoktuk tudni, hogy ilyen is van. A hallgatás itt csakugyan helyeslést jelent. A lelkiismeret szava a bűn tudata: annak a jele, hogy disharmoniában vagyunk az erkölcsi világgal vagy annak személyes hordozójával, az Istennel. Ha pozitív jót cselekszünk, ezt a lelkiismeret sohasem helyesli hangosan. Itt neki nincs szemmel látható szerepe. De akinek rossz a lelkiismerete, az nemcsak azt tudja, hogy egy objektív „rossz”-at realizált, hanem azt is, hogy ezzel egy pozitív értékhez való köteles és egyedül helyes viszonyát megsértette. Ezért igazán *személyében* van érintve, s innen van a lelkiismeret „nyomasztó súlya” és „nyugtalanító” hatása az emberre. Sokrates „daimonion”-ja, az első európai intuitív etikus lelkiismerete mindig olyankor szólalt meg és hallatta *tiltó* szavát, valahányszor a hellén bölcs erkölcsi értelem-



ben helytelent akart cselekedni. De hallgatott mindig, ha jó úton járt. Megszólalása tehát éppen az elítélő kritika miatt nem szokott kellemes érzelmekkel járni, s Kant találóan említi vele kapcsolatban az önismeret „pokoljárását.”

Amikor a lelkiismeret fölidézi előttünk a kötelesség tudatát, olyankor mindig erkölcsi keresztúton állunk. Az erkölcsi élet — s ezt nem győzzük eléggé hangsúlyozni — küzdelem, amely konfliktusok tálján születik meg. Harcban állanak ilyenkor egymással a szubjektív kívánság és az objektív érték mint követelmény, esetleg különböző értékkövetelmények. Ha a természetes élet ösztönszerűségével követnénk a helyes utat, sohasem beszélpnék erkölcsiségről, s ennek a fogalma fel sem merülne bennünk. Az erkölcsi élet folyamata egy állandó tudatos összehasonlítás: a konkrét eset és a legfőbbnek vallott érték összehasonlítása. S ennek megnyilvánulása a lelkiismeret.

E konfliktusok idején látszik meg igazán a személy erkölcsi ereje: le tudja-e győzni önmagát, a természeti embert és alárendeli-e magát az erkölcsi értéknek vagy sem. Nem csoda, ha a rigorisztikus Kant ezekből a pillanatokból ítélte meg az ember értékét, mondván: „ha a természet egyik vagy másik embernek kevés rokonszenvet oltott szívébe az emberek iránt, — ha vérmérséklete szerint hűvös és közömbös volna mások szenvedései iránt, szóval: ha a természet az ilyen embert (aki különben nem a legrosszabb tereméke volna) nem alkotta volna éppen emberszeretővé, nem találhatna-e magában még mindig olyan for-

rást, amelynek révén a jó temperamentumnál sokkal magasabb értéket szerezhethet magának? Dehogynem! Hiszen akkor emelkedik még csak föl a jellem értéke, mely *erkölcsi értelemben és összehasonlításon felül a legnagyobb*, t. i. ha mégis jót cselekszik embertársaival, de nem ösztönös hajlamból, hanem kötelességből." S csakugyan, a lelkiismeret sokszor úgy tűnik föl előttünk, mintha általa valami idegen, magasabb hatalom, melynek akarata a mi hajlamainkkal ellentétes, nem örömet vállalt kötelességek elé állítana bennünket. A lélek „iratlan törvénye” azonban mégsem ilyen zsarnok, amilyennek sokszor látszik, de az bizonyos, hogy az erkölcsiség nem a megalkuvások hazája. Éppen azért nem is lehet küzdelem nélkül: az ember nem emelkedhet az értékek magassága felé anélkül, hogy — miként az ürben szálló Ádám — ne érezze a természet lefelé húzó súlyát is. Még a legnagyobb erkölcsi géniuszok is fájdalmasnak és nehéznek érzik néha a kötelesség szavát, pedig az ő lényük úgy hat, mintha a természet könnyedségével és termékenységével tennék a jót, vagyis a helyes viselkedés küzdelem nélkül pattanna ki lelkükből. Maga a Jézus Krisztus is, akinél erkölcsibb lény nem járt ezen a földön, mielőtt elindult volna a kínszenvedések útján, térdre borult a Getsemáné kertjében és így imádkozott: „Atyám! ha lehetséges, múltjék el tőlem e pohár; mindazáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te.” (Máté ev. 26, 39.) Ez az erkölcsi viselkedés, amikor egész valónk taian vonakodik az előttünk álló érték szolgálatától, de mégis meghajlunk



előtte és elindulunk azon az úton, amelyet az szab meg kötelességként számunkra. Az érték tudatára gondol a költő is, mikor azt énekli, hogy „a jó embernek jó útát sugalmas ösztöne mutat.” E „sugalmas ösztön”-ben az értékek szava szól hozzánk.

4. Azért mégsem mondhatjuk egész egyszerűen, hogy a lelkiismeret és az értékek megragadásának organuma azonosak volnának. Nem, mert a lelkiismeret csak a *magunk személyére* vonatkozik, s ennek a megítélésével törődik, míg erkölcsi értéket másokon is veszünk tudomásul. A lelkiismeretnek tehát ott van szerepe, hogy az *értéket személyes vonatkozásba hozza velünk*, s ez az által történik, hogy megteremti közte és köztünk azt a viszonyt, amelyet *kötelességnek* nevezünk. Más szóval: a lelkiismeret nem valami általános értéktudat, mert nem „értékeket általában” közöl velünk, hanem meghatározott kötelességeket revelál számunkra. Nem lehetne meg az értékek tudata nélkül, mert hiszen erre kell támaszkodnia, de túlmegy ezen: *személyessé teszi az önmagában személytelenit*. Az érték iránt még lehetek közömbös, mintegy hüvösen objektív, de a kötelességem iránt soha: ez iránt mindig érzem magamban a szubjektív melegséget vagy a fagyos gyűlöletet.

5. Mivel a lelkiismeret konkrét tartalmakat vall kötelességünknek, s ezekben bizonyos egyénfelettséget érez, többször fölmerült az a kérdés, honnan származnak ezek? Az evolúciós naturálizmus az egyéni akaraton túl egy misztikus „közakaratot” (Durkheim) tételez föl, s ennek a tudatát keresi ben-

nük. A lelkiismeret e szerint a társadalmi környezet-  
hez való alkalmazkodás terméke volna, mely a meg-  
szokás és a nevelés folytán ránk kényszerített társa-  
dalmi akaratot idézi elénk. Ezért érzünk benne valami  
egyénefeletti kötelező erőt.

Kétségtelen, hogy a fejlődést kutató történeti  
magyarázat sok mindenfélét meg tud érteni a köteles-  
ség tartalmából, de magát a kötelesség formáját nem  
tudja előttünk keletkeztetni. Az is tény, hogy a  
lelkiismeret által követelt értékek igen sokfélék:  
egyszer a sympathiát, máskor az igazságosságot, majd  
a megbocsátást, a lelki tisztaságot, stb. mondja kö-  
telességünknek. De ez érthető is, hiszen az erkölcsi  
értékek világa igen változatos. Ezért az erkölcsiség  
olyan követelmény, amelynek ezer meg ezer egyéni  
formája lehetséges. Az a teljesítmény, amely az egyes  
emberre várokozik, minden mástól különböző, noha  
egy nagy egészbe illeszkedik bele. Az erkölcsiség  
nem azt követeli, hogy az emberek egyformák, hanem  
hogy erkölcsősek legyenek. Kiki a maga életéhez  
mért és belőle fakadó feladatok teljesítése által tölt-  
heti be erkölcsi hivatását. Ha tehát a maga élete kö-  
vetelményeit ismeri és ezeknek eleget tesz, a legeggy-  
szerűbb körülmények közt épp oly erényes lehet, mint  
a társadalmi lét messzelátszó hegycsúcsain. Jól  
mondja Cicero (*de off.* I. c. 31.), hogy a jó színész  
nem az, aki a legnagyobb szerepekre áhitozik, hanem  
aki a tehetségének leginkább megfelelő választja.  
S ebben segít bennünket a lelkiismeret, mely az ön-  
ismeretre is ösztökél.



6. A lelkiismeret tehát az általános erkölcsi törvényt, mely csupán az értéknek és az egyénnek köteleességszerű viszonyára vonatkozik, egyéni tartalommal tölti meg. S éppen ezt szokás ellene kifogásként felhozni: hogy egészen egyéni valami, s így nincs objektív kritériuma. Ez igaz is volna, ha nem tudnánk, hogy maga is egy értéktudatra támaszkodik. Szabadsága tehát nem korlátlan, s nem az anarchia principiuma rejlik benne, mert az értékek kötik őt is. Nem a természeti szükségszerűséggel ugyan, hanem az értékvilág kötelezettség formájában fennálló követelményével, amelyen az erkölcsi szabadság épül.

A lelkiismeret valóban a konkrét és individuális esetek síkjában mozog, s nem emelkedik a legmagasabb absztrakciókig: ez éppen a tudományos ethikai reflexió feladata. De ugyanazoknak az értékeknek a tudata, amelyről az ethika tanít, a lelkiismeretben is él, csak hogy nem theoretikus, hanem praktikus és személyes formában. Benne az értékvilág nem úgy jelenik meg, ahogy önmagában („an sich”) van, hanem velem, egy mindig meghatározott személlyel való viszonyában, s az önkritika alkalmával adott ítéleteiben éppen ezt a viszonyt hangsúlyozza. A lelkiismeret által tehát azt tudjuk meg, hogy egy értékhez való viszonyunk helyes-e vagy helytelen, de magának az értéknek benső lényege ilyenkor homályban marad. Ezért van benne mindig valami *személyes kötelező erő* ránk nézve, amitől — úgy érezzük — nem tudunk szabadulni. Jellemző vonása még az is, mely a fentiekkel összefügg, hogy rendszerint köz-

vetve tilt, megenged vagy parancsol azáltal, hogy az ellenkező helyes cselekvésre hívja föl figyelmünket, mint amit tenni szándékozunk.

7. Mivel ilyen szoros kapcsolata van a lelkiismeretnek az értékvilág ismeretével, nem téved egészen a tekintélyi felfogás sem, mikor benne a legfőbb erkölcsi tekintély megnyilvánulását keresi. Hiszen az értékvilág, vagy annak személyes hordozója: Isten, az a végső tekintély, akinek szava szól hozzánk a lelkiismereten át. Mert valamilyen tekintélyre mindig szükség van az erkölcsi világ területén: ez a fogalom, s ennek a funkciója hozzátartozik ennek a struktúrájához. A tekintély par excellence ethikai fogalom. Hiszen a belátás, az érték megpillantása sokszor igen nehéz az érdekeknek és a szenvedélyeknek elénk ereszkedő homálya miatt, s ha ilyenkor egy tekintély kézen fog bennünket, bukdácsoló és az értéket kereső embereket, s átkalauzol a ködtengeren, a hála érzetével szívünkben követjük látó vezetőnket. Így értjük meg a prófétáknak, s általában a tömegeket irányító nagy embereknek szerepét a történetben.

— De hova lesz akkor az erkölcsi autonomia?  
— kérdezhetné valaki. Hiszen így mindig idegen parancsra cselekszünk és sohasem a magunk akarata irányít bennünket!?

— Ne feledjük el, hogy ha a tekintély iránt bizalom él bennünk, akkor az ő irányítását sohasem érezzük erőszakos kényszernek, mert az ő értékrendszerét egyúttal a magunkévá is tesszük, s meg vagyunk róla győződve, hogy amit mi legfeljebb komá-



lyosan sejtünk, azt ő látja és tudja. Lelkiismeretünk tehát hozzája igazodik. Énünk az övével a legszorosabban összefügg úgy, hogy az ő akaratát a magunkénak is érezzük. Kétségtelen, hogy ilyenkor igazi autonómiája csak a tekintélynek van, ámde annál a szoros kapcsolatnál fogva, amelyben vele vagyunk (pl. a hívő Istennel) az ő autonómiáját a magunkénak is érezzük, mert nem is akarunk tőle különváltan élni. Azt az értékelésünket tehát, hogy az erkölcsi autonomia értékesebb a heteronomiánál, a tekintélyhez való viszonyunk és az előtte való meghajlás nem változtathatja meg. Az alázatos hívőre Isten-értékének és autonómiájának egy sugara esik, s éppen ez a hívő lélek értéke, amire vágyakozik.

Ez a felfogás egy cseppet sincs ellentétben azzal, amelyet a német idealizmus képvisel, hogy t. i. az emberiség történetének útja a heteronomia állapotából az autonomia felé való haladás. Hegel szerint eleinte csak egy szabad lény volt, míg a fejlődés végcélja a minden eszes lény szabaddá, azaz autonommá tétele. A történet kezdetén u. i. az emberek a „közvélemény” (δήμου φάτις), stb. szolgái. A görög ember tetteit eleinte az aidósz (αἰδώς), az αἰσχύνη, a „szégyenkezés” irányította, s a lelkiismeret fogalma Sokrates sejtése nyomán csak a stoikusoknál alakul ki. Azt lehetne mondanunk, hogy ekkor éltek az európai kultúrában az első autonóm egyéniségek.

Az autonomia fogalma ismét elvesztette filozófiai fontosságát a katolikus középkorban, mikor a magát

megalázó engedelmes hívő az Egyház irányítására bízta magát. De a protestantizmus, lerombolva ember és Isten között minden közvetítő szerepét, annál erősebben hangsúlyozta ismét. S a protestáns vallásosságra épült az újkori német idealizmus filozófiája: Kant és Fichte erkölcstana. A kanti „gyakorlati ész” a lelkiismeret öntudatos foka, amelyben fölragyog az értékekre támaszkodó ideálok és kötelességek világos tudata.

A lelkiismeret tehát, ha úgy vesszük, heteronom, mert kötve van az értékvilág által, amelynek a megismerése nélkül nem töltheti be kritikai funkcióját. De azért a szavára hallgató ember mégis autonóm, mert magára veszi az értéket és akaratába viszi azt át. Az igazi erkölcsi álláspont mindig a Jézus Krisztusé, aki azt mondotta: az ő feladata, hogy annak az akaratát teljesítse, aki őt elküldötte. De azért egy cseppet sem érezte magát rabszolgának, mert mennyei Atyja akaratát erkölcsi tudata által a magáévá tette, s talán csak egyszer szerette volna ezt a gyönyörűséges ígát magától eltávolítani: a Getsemáné kertjében, de akkor is alázatos lélekkel megnyugodott Isten rendelésében. Bátran mondhatjuk ennél fogva, hogy a lelkiismeret az erkölcsi világ galvanometere, amelynek nagyszerűségét még a naturalisták is kénytelenek elismerni. Nélküle, — mint Hobbes mondja — „elhagyatott, szegény, piszkos, állati és rövid” volna az emberi élet. S különösen nagyértékűvé teszi az a szerep, amelyet úgy jelölhetünk meg, hogy a lelkiismeret mintegy erkölcsi



transformatora egyúttal a tudatnak, melyben a heteronomia a kötelesség felismerése által autonomiává alakul át. Általa érezzük meg, hogy az értékek világával személyes kapcsolatunk van. A lelkiismeretlen ember, aki értékvaktsága miatt közömbös az értékekkel szemben (pl. „Don Juan”), éppen ezt a személyes kapcsolatot és a belőle fakadó felelősséget nem érzi.

8. A kötelességek fényénél elhalványul az a sokat vitatott kérdés, hogy az *egoizmus-e vagy az altruizmus az erkölcs alapja?* Továbbá az a másik is, hogy *vajjon tehetünk-e kötelességünknel többet is?*

A tiszta egoizmus épp úgy, mint a tiszta altruizmus ideáltípusok, amelyek a valóságban seholsem fordulnak elő. Az öntudatos erkölcsi életet élő egyén nem önmagában zárt világ, hanem része egy emberi közösségnek. Ebben a reális viszonylatban mind a két félnek: egyénnek és társadalomnak más és más kötelességei vannak, amelyek harmonikus összebékítése éppen egyik feladata az erkölcsi életnek. Az ember sohasem felejtheti el, hogy minden egyén csupán rövid ideig élő levél az egész emberiség viruló életfáján, mely egész létét e fában kerengő éltető nedvekből szívja magába.

Az embernek tehát vannak önmaga iránt is kötelességei, valamint mások iránt is. De mind az egyik, mind a másik abból fakad, hogy az *én* és a *más* egyformán értékek hordozói és ezek a bennük reprezentált értékek tőlünk egy bizonyos erkölcsi visel-

kedést követelnek válasz gyanánt. Nem az a lényeges, hogy magunknak vagy másoknak, hanem, hogy az értékeknek szolgáljunk. Az önző lét, mely az értékeket is csak eszközüül használja a maga gyönyörűségei érdekében, üres, vigasztalan és előbb-utóbb kiábrándulásba visz. Így járt Faust is, aki eleinte az egész világ fölé emelte a maga élvezni akaró egyéniségét, de amint Gretchen életét összerőrtte, új és nemesebb útra tér. Hordozójává lesz nála magasabb értékeknek és — megváltást talál.

Az erkölcsiségben rejlő értékek azt követelik tőlünk, hogy meg tudjuk tagadni és le tudjuk győzni önmagunkat. De ez az önmehtagadás nem pusztulás és fogyatkozás, hanem a léleknek csodálatos gazdagodása: legyőzzük magunkban az alacsony, rút ösztönöket, hogy meggazdagodjunk az erkölcsi világban hasonlíthatatlanul nemesebb és nagyobb értékeivel. Jobb részünk győzedelmeskedik benne a rosszabbik fölött. Nem a lemondás tehát a célja az erkölcsi életnek, mint a passzivitásba merült buddhizmus hirdeti, — hiszen így megfosztanók a létet minden tartalmától és feladatától, — mert az erkölcsi lemondás eszköz az emberi személy értékének magasabbra fokozása érdekében. A szentek és a vértanúk lemondó alázata mily csodálatos gazdagságok forrása! Mennyire igaza van az Írásnak: aki megálazza magát, felmagasztaltatik! Az erkölcsi egyén nem azért jön, hogy eltörölje a törvényt, hanem, hogy betöltse.

Semmi sem állítja elénk az erkölcsi megtisztulás



útját hatalmasabban, mint Dante fenséges költeménye. A Divina Commedia ugyanis legbenső értelme szerint erkölcsi mű. Azt akarja elénk tárni, hogy az élet feladata a tisztulás: a bűn erdejéből a keresztyén szeretet magasságaiba vezető út, hogy aztán ennek a ragyogásában élhessük tovább megtisztult életünket. Találóan mondja tehát e költeményről E. Troeltsch: „Mind e mai napig nincs a mi kultúrvilágunk ethikai értékeinek nagyszerűbb és egységesebb összefoglalása. Goethe Faustja sem fenségebb. Ennek is hasonló az alapgondolata, de kevesebb benne a tömörség és a határozottság.”

Kétség sem fér hozzá, hogy az erkölcsi megtisztulás útján a lelkiismeretnek is vannak konfliktusai. Fichte aligha mondja igazán, hogy ez sohasem tévedhet. Kérdés, hogy az egyéni értékismeret gyenge világánál megtalálja-e az akarat mindig a legértékesebb célt!? De ennek is megvan az ellenszere a lelkiismeret nevelhetőségében. Le lehet lelkünkéről hántani azt a réteget, amely a lelkiismeretet oly sokszor eltakarja. A jó szándék önmaga is érték, s nagy tetteket csak az tud cselekedni, aki tévedni is mer, de tévedését, ha rájött, be is meri vallani és igyekszik azt jóvátenni.

9. A lelkiismeret arra tanít, hogy az erkölcsi élet köteleességek sorozata. Ember ezeknél többet nem tehet. A katolikus felfogás ugyan az érdem fogalmában felülemelkedik a protestáns álláspont ridegségén, mely szerint Istennel szemben érdeme senkinek sem lehet. Soli Deo gloria! — egyedül Istené a dicsőség!

Az ember még kötelességeinek sem tehet eleget az ő különös kegyelme nélkül. Az üdvösség Istennek ingyen kegyelme: nekünk vele szemben nem érdemeink, hanem csak bűneink vannak. Hiszen ha az ember korlátlanul tudná az értékeket realizálni, s kötelességeit teljesíteni, akkor maga is szinte istenné válna!

*12. §. Az akarat szabadsága és az erkölcsi személy autonómiája.*

1. Az a követelmény, hogy az erkölcsi értékű cselekvésnek a kötelesség tudatából kell fakadnia és nem külső kényszerítésre kell létrejönnie, a szabadság kérdését veti elénk.

A skolasztika óta ez a probléma az akarat szabadságának formáját öltötte magára, hiszen cselekvő énünknek az akaratnak nevezett lelki jelenség a megnyilvánulása. Ez egyike a legzűrzsavarosabb problémáknak, amelyben vallási, metafizikai, etikai és általános pszichológiai szempontok a legbizarabb módon keveredtek össze. Lehetünk-e mi az Isten végtelen hatalmával szemben szabadok? Kivonhatjuk-e magunkat az egyetemes okság minden valóságra érvényes törvényszerűsége alól? Viselhetnénk-e szabadság nélkül tetteinkért a felelősséget? Mindezekben a kérdésekben már homályosan benne rejlik az a sejtélem, hogy az ember mindaddig nem lehet erkölcsi lény, ameddig nem lesz urrá homályos ösztönein és tudattalan hajlamain, amelyek mint természeti lényt vakon vonszolják rabláncáikon.



Hogy a problémát az ethika szempontjából némileg megvilágíthassuk, rá kell mutatnunk az „akarat-szabadság” jelentésére.

Az akarat énünknek az állásfoglalása képzetével, mint motivumokkal szemben, amelyek mérlegelése alapján döntünk arra nézve, hogy valami megtörténjék-e vagy sem. A döntésben tehát énünk mintegy önmaga fölé emelkedik, kívülről és felülről mond ítéletet képzet-motivumai fölött, s ebben az aktusban nem függ semmitől és senkitől. Ezt fejezi ki a skolasztikusok „liberum arbitrium indifferentiae” fogalma. Benne tehát a léleknek az a képessége rejlik, hogy maga determinálja önmagát.

A szabadságnak szintén pontosan meg kell a jelentését határozni, mert ez a fogalom is többféle értelemben használatos. Van egy pozitív, valamire szabad, és egy negatív, valamitől szabad, mentes, jelentése.

Pozitív értelemben az akarat szabadsága az akarat erejét, mennyiségét jelenti valamely cselekvés véghezvitelére.

Negatív értelemben szabadnak szoktuk mondani 1. azt, ami ősi, kezdő tag egy sorban. Az első okot (az aristotelesi „próton kinun”-t, πρῶτον κινούν), melynek magának nincs más, tőle különböző oka. Ilyen „magamagának oka”, causa sui, pl. Isten. De általában 2. szabad az a cselekedet, amelyre nem érzem magamat kényszerítve, ami csupán tőlem függ. Így pl. ha akarom, leülhetek vagy fölállhatok. Az egészséges embert ebben nem gátolja semmi. Közön-

ségesen rendszerint azt értik szabadságon, hogy az ember teheti azt, ami neki tetszik, ami neki jól esik.

2. Abban az etikában, mely a pszichológiai elemzést nélkülözhetetlen előfeltételnek tekintette az erkölcsi elvek nyomozásában, az akarat szabadságára nézve két ellentétes vélemény alakult ki.

Az *indeterminizmus* felfogása szerint a lelki energia, a tudatnak az aktivitása olyan első tényező, amelynek megelőzője nincsen, ezért az akarat irányát nem is szabhatja meg rajta kívül egyéb tényező. Az akarat tehát nincsen alávetve a causalitas elvének, mert első ok, amely éppen ezért nem lehet valami megelőző oknak eredménye, hatása. Ha az ember nem volna szabad, akkor sohasem *tenne* semmit, mert csak *történhetnék vele* valami.

Ezzel szemben a *determinizmus* azt az álláspontot jelenti, amely a szigorú tudomány elveire támaszkodva azt tanítja, hogy a világon semmi sem történik ok nélkül. Mind a fizikai, mint a pszichikai valóságok — tünetmények, gondolatok, mozgások, érzelmek, események, akarat jelenségek — megelőző valóságoknak köszönhetik létüket. Ez alól az akarat sem lehet kivétel, —mert ennek is megvannak a maga okai.

Az okság elvének illetén bekapcsolása már maga is mutatja, hogy ez a vita az ethika területén messze túlnyúlik. Ezzel a problémával tulajdonképpen metafizikaivá, illetve ismeretelméletivé válik a kérdés, mert hiszen a causalitas érvényességéről van szó, — azért nem is az ethika van hivatva ennek az eldön-



tésére. Test és lélek, természet és szellem, idealizmus és realizmus, dualizmus és monizmus fogalmai volnának vele kapcsolatban megvizsgálandók, amik igazán nem közvetlen etikai problémák, bármennyire idevetik is a maguk árnyékát. Minket csak az érdekel, hogy e két összeegyeztethetetlen álláspont Scyllája és Charybdise között hogyan kormányozták át törékeny sajkájukat az erkölcsiség kérdéseinek elmélkedő etikusok.

3. Azt látjuk, hogy sokan megalkottak egy közvetítő álláspontot, amelyben a modern pszichológia spirituális iránya is támogatta őket.

Kétségtelen, — mondják a közvetítők — hogy minden tudatjelenség befolyásolhatja az egyén elhatározását, tehát oka lehet a cselekvésnek. Csakhogy ugyanaz a benyomás mégis más és más elhatározást kelt a különböző emberekben. Egy égő ház látványa az egyiket menekülésre, a másikat a fenyegetett javaknak mentésére, az oltás munkájában való részvételre, a harmadikat tétlen bámészkodásra készíti. Vagyis a cselekvés irányát nem egyetlen képzet, hanem az egyénnek u. n. „jellemé”, benső lelkülete dönti el, amelybe mint valami nagy egészbe hull bele a momentán benyomás köve. Tehát a két ellentétes felfogás áthidalható, ha az egyént nem korlátozzuk a pillanatra, hanem létének egész multját és ennek alapján kialakult lelki valóját vesszük figyelembe.

A túlzott determinizmus tévedését abban kell ennél fogva keresnünk, hogy nem veszi figyelembe az emberi lélek egységét, s a képzetek mellett elhanya-

golja a jellemet. Azért a modern psychologia, mely a lelki élet egészének szemszögéből szereti nézni az egyes lelki jelenségeket is, nem idegenkedik a szabadság gondolatától. „Szabadok vagyunk, — mondja Bergson, — ha cselekedeteink egész személyiségünk-ből folynak, s ha ezt kifejezik; ha vele abban a meg nem határozható hasonlóságban vannak, amelyet néha a műalkotás és a művész között talál az ember.” E szerint a szabadság azt jelenti, hogy az élet előttünk álló fejlődési lehetőségeinek ezerféle iránya közül azt választjuk, amelyik a multban kialakult egyéniségünknek legjobban megfelel. Ezt *kell* választanunk: multunk miatt talán nem is tehetnénk mást. Ilyenkor mégis ok gyanánt szereplő tényezőnek érezzük magunkat, s így legalább megmenti ez a bergsoni psychologia számunkra a szabadság hitét, a szabadság élményét.

Mindenki láthatja, hogy ez a szabadság nem az, amit az ethika keres. Itt valami súlyos fogalomzavar-nak kell lennie, mert a determinista és indeterminista felfogásnak ez a mély kátyúja a gondolkodás eltévedésének legbiztosabb tanújele. Nagy okának kell lenni, hogy annyira ragaszkodunk a szabadság fogalmához, hogy még illúziók alakjában is törekszünk ennek a megmentésére...

4. A tévedés forrása abban keresendő, hogy összekeverjük a psychologiai és ethikai fogalmakat. Az a „személy”, akinek szabadsága annyira a szí-vünkhöz nőtt, s akinek a szabadsága nélkül nem tud-juk megalkotni az ethika rendszerét, nem azonos a



psychológiai „én”-nel. Mikor a psychologia a valóság síkjában tanulmányozza a lelki jelenségeket, közel sem tud férközni ahhoz a benső személyhez bennünk, amelyet az értékek intenciója, az erkölcsi akarat, jellemez. Az az „én”, amelyet a psychologus a lelki jelenségek szubsztrátumaként megkonstruál, egyszerű tárgy, s mint ilyen a tárgyi világnak része és nem is fejthet ki egyéb aktivitást, mint ami a tárgyi szférában lehetséges. Ez az „én” meg van fosztva személyi jellegétől, éppen ezért vak: ha öntudatos szabad akaratot tulajdonítanánk neki, le kellene mondanunk a psychológiának tudományként való megalkotásáról, amely a causalitás elve nélkül elveszítené lába alól a talajt. A psychológiában nem lehetnek „első mozgatók”, ott egyik jelenségnek kell okoznia, létrehoznia a másikat, s az akaratnak is meg kell, hogy legyen a maga mechanizmusa.

A helyzet azonban az, hogy a psychológiára is ráveti fényét az ethikai fogalom, hiszen ott is rólunk, emberekről van szó. Tudjuk jól, hogy a vallás lélekfogalma mily sokáig gátolta e tudomány fejlődését: most még az ethika „személy” fogalma nehezedik rá. Noha a „személy” nem psychikai valóság, hanem erkölcsi alany, mely a valósághoz csak annyiban járulhat hozzá, mint az érték: a valóság hordozhatja, de ő maga nem valóság. A „személy” értelmes aktusok alanya, míg az „én” aktusaiból ez az értelem hiányzik. Egységes értelmet egy cselekvéssorban mindig a személy láthat, sohasem az én. Az én mintegy a természet, a személy az erkölcsiség. Könnyen ért-

hető tehát, ha azt mondjuk, hogy a „személy” túl van a causalitas érvényének, a valóságnak a körén. Mivel ő maga nem „valóság” nem is hathat valóságként, de intenciói szerint hat az a pszichofizikai valóság, amely hordozza őt. Mert a személy nem lehet el bizonyos fokú akarat és hatalom tudata nélkül, hiszen csak így intencionálhatja az értékek realizációját. Azonban erre nem mondhatjuk azt, hogy ebben a szabadságát kell keresnünk. A szabadság ugyanis túlságosan negatív jelentésű fogalom és csakis a causalitas mellett van értelme. A személy világáig pedig nem ér föl a causalitas. Ezért helyesebb, ha azt mondjuk, hogy a személy autonom, mely kifejezi azt a lényegét; hogy öntörvényei vannak.

A fentiek után nem meglepő az az állítás, hogy nem minden ember egyúttal személy, aminthogy nem minden valóság értékes. Egészen természetesnek találjuk, hogy pl. a gyermek, aki még messze van a bölcseségtől és attól, hogy a maga ura legyen, nem személy. A heteronom ember az értékvilággal csak a mások tudatán át lép viszonyba: a közvélemény, a szokás, stb. szerint él és cselekszik. Az ilyennek még nincsenek önálló értékítéletei, melyek az értékek közvetlen ismeretéből fakadnak, s ezért nem éri el a szellemi nagykorúságot, nem „személy”. A „test rabszolgája”, aki ösztöneinek vak parancsai szerint él, szintén nem „személy”. Sőt az ókorban általában nem volt jogilag személy a rabszolga; hosszú időn át nem ismerték el ilyeneknek a nőket, akik még ma sem nőttek ki egészen ebből az állapotból. A rabszolga



nem autonom, mert — mint Aristoteles mondja — „akarata az urában van”. A heteronom ember „tárgy”, valóság, olyan üres edény, amelybe esetleg beleömlhet még az érték drága olaja, hogy megillatosítsa, értékessé tegye, de nem tartozik lényegileg hozzá. A rabszolgában „kedve telhetik urának”, és „szívesen használhatja” azt, de szeretni csak autonom erkölcsi személyt lehet, akit egyenlő értékűnek tart a szerető személy önmagával.

A determinizmus és indeterminizmus harca tehát abból a tévedésből eredt, hogy nem választották el egymástól a pszichológiai és etikai szempontokat. *Az etikának a személy és ennek autonómiája az alapja*, amely olyan probléma, amit a pszichológia meg sem közelíthet. Igazat kell adnunk ezért P a u l e r Á k o s találó megállapításainak, aki azt mondja:<sup>1</sup> „a cselekedet etikai értéke nem attól függ, vajjon ontológiai értelemben szükségképi-e vagy sem, mert az értékesség lényegileg független a léttől.” „Az erkölcsi autonomia alapjában értékelméleti és nem ontológiai concepció s már ezért sem lehet reá hatással a causalitás uralmának problémája, melynek egyik hajtása a szabad akarat kérdése. Az erkölcsi autonomia ugyanis azt jelenti, hogy az erkölcsi értékelés egyedül az értékek fogalmából vezetendő le, nem pedig valamely bárminek is elnevezett létező dolog hatásából. Amde a causalitas csak létező dolgokra vonatkozhatik s így a szabadság fogalma is, mely

<sup>1</sup> *Az etikai megismerés természete*, 1907. 231. sk.

tehát szintén ontológiai fogalom, illetéktelenül vihető csak be tiszta értékelméleti megállapításokba ... Autonomia és szabadság nem azonos fogalmak, ép mert érték és realitás minden ízökben különböző természetű, mintegy más világokba tartozó conceptiók. Ezért független az erkölcsi autonomia a determinizmus és az indeterminizmus harcától: fölöttük áll, mint napfényes csúcs a felhőkön."

5. E megoldás fényében egyszerre megoldódik előttünk a felelősség kérdése is, amellyel a deterministák nem tudtak mit kezdeni, holott az erkölcsi felfogás ragaszkodott hozzá. Hiszen ha tetteinknek forrása tőlünk független behatások alatt fejlődött jellemünk, s hatalmunk alatt nem álló motivumok, akkor nem is viselhetjük értük a felelősséget. E szerint, aki rosszat tesz, az nem tekinthető bűnösnek, legfeljebb szerencsétlennek. A bűnök — mint Fr. v. Liszt mondja — „adott körülmények szükséges, kikerülhetetlen hatásai”.

Az ethika e pszichológiai magyarázat helyett az erkölcsi személy autonómiájának elvére helyezkedik, aki egy bizonyos „kötelesség” viszonyában áll az értékekkel. E kötelesség megszegéseért a személy első sorban önmaga előtt felelős. Ennek a kifejezése a „megbánás”, mely aktív formájában igazi benső megfordulás: a magunk alárendelése az értékek erkölcsi tekintélyének. A kötelességét megszegő bűnös érzi a bűnhődés szükségességét, a bűnhődés kötelességét és ezért első sorban magamagát bünteti meg. (Ez a problémája Dosztojevszkij „Bűn és bűnhődés”-ének.)



A büntetés nem más, mint a személynek valami rosszal illetése és tőle valami jónak az elvétele. E szerint már a megbánás is büntetés: benne annak a disharmoniának bántó és fájdalmas tudata tépi, mardossa a lelket, mely az erkölcsi norma és a magunk viselkedése közt állapítható meg.

Ahogy az erkölcsi személy fogalma besugározza a pszichológia „én” fogalmát, s lehetővé teszi annak a megalkotását, úgy teszi lehetővé a magunk előtt való felelősség és a magunk megbüntetésének kötelessége a mások előtt való felelősség, ill. a beszámíthatóság és a büntetés jogi fogalmainak a megalkotását. Ezen alapszik tulajdonképpen Kantnak az a klasszikus megkülönböztetése, amellyel elválasztotta egymástól a moralitás és a legalitás fogalmait. Aki a moralitásra törekszik, az a maga előtt való felelősségre fekteti a súlyt, aki azonban megelégszik a legalitással, az csak a mások előtt való felelősséggel törődik. A morális személy önmagával, a jogi pedig másokkal óhajt békességben élni. Világos, hogy ez utóbbi nem lehet értékes, ha nem amabban gyökerezik. Az erkölcsiség ugyanis az autonom jó, az önérték, míg a jog csupán ezen az önértéken alapuló heteronom, társadalmi jó (*bonum sociale*).

---

## II. Az erkölcsi érték kritériuma.

### 13. §. A kritérium problémája.

1. Az ethikai elmélkedések központjában áll a legrégebbi idők óta az a kérdés, miről ismerhető fel az erkölcsi érték? Mi az az alap, amelynek segítségével némely cselekvésben az erkölcsi jót, némelyekben pedig az erkölcsi rosszat pillantjuk meg?

Ha visszagondolunk azokra, amiket az értékekről és ezek rangsoráról mondtunk, akkor rögtön világossá válik előttünk, hogy ez a kérdés az u. n. „legfőbb jó” (summum bonum) problémája. Hiszen az értékek rangsorában csak egy igazi érték lehetséges, amely valamennyi érték élén áll, s minden más érték csak ehhez az egy legfőbb értékhez vezető lépcső. Egész bátran úgy fejezhetjük ki magunkat, hogy minden alsóbb érték azért értékes, mert ez a legfőbb érték rásugároz valamit a maga értékéből. Ha tehát egy cselekedet értékességét akarjuk megítélni, akkor tulajdonképpen az a feladatunk, hogy a kérdéses cselekvést a legfőbbnek tartott értékkel hozzuk kapcsolatba. Ez az a kritérium, amelynek segítségével a helyes megítélés lehetővé válik.

E kritérium tekintetében azonban az ethikai rendszerek nem mutatnak egységet. Az ethikai naturalizmus hívei világnézetüknek megfelelően abból a meggyőződésükből indulnak ki, hogy az ember is része



a nagy természetnek, s élete a környezethez való alkalmazkodás folyamata. Nincs tehát külön erkölcsi tudat, amely ne függne minden részében a tapasztalattól. Cselekvéseink az alkalmazkodás érdekében létrejövő célszerűségi aktusok, amelyek értékét éppen céljuk határozza meg. A kötelességtudat maga sem egyéb, mint az emberbe a fejlődés során beidegzett érdekreflex. E világnézet hívei tehát teleologikus jellegű u. n. cél- vagy eredmény-ethikát vallanak, amely szerint a cselekvések értékének a szándékolt következmény: az eredmény a mérője.

A naturálisták szerint nem tudunk természetünk-től megszabadulni. Még legyőzni se tudjuk, ha nem a maga sajátos törvényeinek a felhasználásával. Ezért az igazi naturalista ethika irtózik minden parancsszerű szabály felállításától. Nem akar más lenni, mint az erkölcs természettörténete, mely tények alapján tényeket állapít meg. Az ethika az emberről szóló tudományok törvényeinek, közelebbről a pszichológiának és a sociológiának alkalmazása, tehát nem több, mint egyszerű technika volna. Az etikusnak úgy kell alkalmaznia e tudományok törvényeit a cselekvések megértésére, mint ahogyan pl. az orvos alkalmazza a fizika, chemia és biológia törvényeit az emberi test gyógyítására.

Ezekkel a naturálistákkal éles ellentétben állanak az erkölcsi idealizmus hívei, akik azt tanítják, hogy az erkölcsi érték független a cselekedet bármilyen következményétől. Az erkölcsiség szándékok és nem fizikai aktusok sorozata, ennél fogva magán a szán-

dékon megtalálható az a jel, az a kritérium, amelynek alapján azt jónak vagy rossznak ítéldhetjük. Tehát az erkölcsiség szempontjából nem az eredmény, hanem a szándékot hordozó lelkület a fontos. Így jönnek létre a naturálista etikai rendszerek mellett az u. n. intuiciós etikák.

### A) A naturálista rendszerek.

A naturálista etikát ismét két csoportra oszthatjuk a szerint, hogy a természet valóságának értelmezésében valami a) természetes „állapot”-ra (gyönyör, boldogság), b) vagy az emberi természet metafizikai „lényeg”-ére vagy „teljességé”-re hivatkoznak, mint szándékolt végső célra és irányító hatalomra.

#### a) A *psychologiai naturálizmus*.

#### 14. §. A *hédonizmus*.

1. A tiszta hédonizmus etikája már születésénél magán hordja a fogalomzavar bélyegét. Közismert *psychologiai* tapasztalat ugyanis, hogy a vágyak és a gyönyör, illetve a fájdalom között funkcionális összefüggés áll fenn. A betöltt vágy gyönyörrel, a be nem töltt pedig fájdalommal van egybekötve. Ebből a *psychologiai* hédonizmusnak nevezhető tényszerűségből alkotta meg Aristippos (Kr. e. 435—355) az etikai hédonizmust, amely szerint a cselekvés értéke az általa elért gyönyörtől, ill. fájdalomtól függ. Mikor ez a hevesvérű afrikai szofista azt hirdette, hogy az élet célja a gyönyörűség (ἡδονή ,



mert ez a „legfőbb jó“, akkor nem vette észre mily nagy különbség van a biológiai vágy és az erkölcsi szándék között. Az öntudatos akarat által megkonstruált szándék egészen más síkban mozog, mint az ösztönös lét mélységeiből fakadó vágy. De a naturalista monizmusnak éppen az a jellemző vonása érvényesül itten is, hogy nem akar tudni létünknek arról a kettősségéről, amely az idealizmus alaptétele. Az akaratos és ösztönös lét összekeverése kellett ahhoz is, hogy Aristippos megalkothassa a hédonizmus hitvallását, amely szerint jó a minél intenzívebben érzett gyönyör és rossz az intenzív fájdalom. Tehát minden, amit teszünk azért van, hogy minél több gyönyörűséget és minél kevesebb fájdalmat élhessünk át.

2. E tanítás bármily gyakori a való életben, annyi sebezhető pontot visel magán, hogy komoly ethikai elmélet formájában nem is igen szokott szerepelni. Rendszerint különbséget szokás tenni a szellemi és a testi, a „nemes“ és a „nemtelen“ gyönyörök közt. Azonban Aristippos következetes volt önmagához. Ő megalkotta a kéjenc világfi erkölcsstanát, aki szerint „csak a pillanat a mienk“, s éppen nem volt válogatós a gyönyörökben, sőt a testi gyönyört intenzitása miatt a szelleminél többre becsülte. Mivel pillanatról pillanatra élt, nem sokat törődött azzal, hogy a hédonista kéjvágya olyan feneketlen hordó, amelyet hiába töltöget: megtelni, célt érni sohasem fog vele. Az erény nála a gyönyörködésre való képességet jelentette.

3. E „bölcsesség“ azonban, — ha ugyan annak

mondható — teljességgel elfogadhatatlan, mert ha csak az élet lázában elégni nem akarunk, minden jó érzésünk és minden magunk által is becsült szándékunk tiltakozik e cinikus tervszerű kéjencség ellen.

a) E durva hédonizmus az ember életét összefüggő egység helyett szétdarabolja, s a gondolkodó öntudatot belefojtja a mámorba. A tudat szintézis, amely átfogja és egységbe szervezi az élmények pillanatatomjait, a hédonista életében pedig ismét a pillanat lesz szuverén, melynek szolgája és nem ura az egyén. A pillanatnak való élet pedig ellenkezik az emberi természettel, mert így nem lennénk egyebek, mint passzív lények: befogadók, élvezők, de lényünk a jövő felé feszülő akaratot és a múltba visszatekintő emlékezetet is magában foglalja.

b) Az „egység” és az „összefüggés” már önmagukban is értékek, s a hédonizmus ezek tagadása. Ezáltal még az önfenntartás ösztönével is összeütközésbe jut, amelyet pedig naturalizmusa miatt respektálnia kellene. A sok pillanatnyi gyönyör megöli az összefüggő lét lehetőségét. Hiszen minél intenzívebb a gyönyör, annál mélyebben megrázza a biológiai valónkat is. A nagy gyönyör romboló hatással van a szervezetre. Sőt az átöröklés következtében a túlfinomult gyönyörök nemcsak az egyént, de még a fajt is kipusztítják.

c) A hédonista a cselekvő élet szubjektív reflexét: a gyönyörnek érzett benyomást összetéveszti a céllal, — a természetet az erkölccsel. A kielégülés és a ki-nem-elégülés, a gyönyör és a fájdalom úgy



kísérik az emberi életet, mint az árny az utazót. Mindenütt jelen vannak, ahol a tudat világa fénylik: de vajjon az árnyék irányítja-e az utas lépteit? A gyönyör az élet ajándéka, de az ember nem a gyönyörért cselekszik. Igen sok nagyon akart és megnyugtató kötelességünk teljesítése nem jár gyönyörűséggel.

A gyönyör annyira egyéni dolog, hogy a hédonikus ítéletnek csak egyéni, s nem egyénfeletti értéke lehet. Vele tényt állapítunk meg és nem normát állítunk fel, pedig az ethika alapja csakis az utóbbi volna.

d) A jó cselekedet, mely tőle telhetőleg megvalósítja célját, csakugyan kielégít egy akaratot, s így esetleg gyönyörrel is jár. De az a kérdés, hogy magát a kielégülést akarjuk-e vagy *valaminek a kielégülését*? Mert, ha az utóbbit, akkor a hédonistának nincsen igaza: a gyönyör nem a keresett végcél. A kielégülés csupán jele a cél elérésének, de nem maga a cél. A gyönyör lehet a kielégülés egyéni fokmérője, de ha a gyönyör volna a cél, akkor e fokmérő funkció hiányoznék belőle. Így a vágy folyton nagyobb és nagyobb gyönyörűségek felé hajszolna bennünket, s a kielégülés öröme helyett, a keserű kiábrándulás szomorúsága volna az osztályrészünk.

e) A gyönyör önmagában erkölcsileg közömbös: se nem jó, se nem rossz. A hozzátapadó tartalom teszi nemessé vagy nemtelenné, hiszen a gyönyör maga nem minőség, hanem tény. Az értékelő tudat a gyönyört egy rajta kívül eső mértékkel ítéli meg, tehát nem a gyönyör a keresett értékmérő.

f) A pesszimisták azt mondják, hogy a jó a fájdalomtól való szabadulás. De erkölcsileg ebben sincs semmi fölemelő. Ethikailag a fájdalom épp oly közömbös, mint a gyönyör. Az emberiség legjobbjai nem keresték a gyönyört és nem kerülték a fájdalmat. Gondoljunk a mártirokra, vagy egy Galilei és egy Michelangelo szenvedő és üldözött alakjára! Vajjon a fájdalomtól akartak-e ezek szabadulni, mikor az egyik egy egész világgal szembeszállva állította, hogy *éppur si muove!* — a másik pedig fájdalmas lelke álmaiból egy világot varázsolt a Sixtina menyezétére! Avagy Petőfi és Goethe a fájdalmat kerülve írták meg műveiket? Soha senkinek se jutott még eszébe, hogy valaki életét megírva a szerint értékelte volna hőse erkölcsi valóját, hogy mennyit „élvezett” e földi lét ösvényein. Akár egyénről, akár társas közösségről van szó, mindig az értékidea vezet bennünket, amely létük értelmét és célját alkotta, s ez sohasem a gyönyör keresése vagy a fájdalom kerülése. Az érték valami egészen más. Nem a gyönyör vagy a fájdalom, e merő biológiai mozzanatok tesznek egy életet erkölcsivé, hanem a nagy értékideákért vívott küzdelmek. A küzdelem pedig mindig azt a feszültséget fejezi ki, mely az emberi élet kettősségében: a természet és az erkölcs ellentétében rejlik. Az olyan élet, amelyben nincs ez a küzdelem, amelyben nincs hiány, nem embernek való. Igaza van Stuart Millnek, mikor azt írja: „Jobb elégedetlen embernek, mint elégedett disznónak, — jobb elégedetlen Sokratesnek, mint elégedett bolondnak lenni.” Carlyle pe-





dig azt mondja egy alkalommal: „Az emberiség meg-rágalmazása az a mondás, hogy az embert hősi tette mindig a kényelemnek, a gyönyörnek, jutalomnak, akár a földi, akár a mennyei életben elérendő édes-ségnek a reménye indítja. A legközönségesebb ha-landóban is van valami nemesebb. A szegény zsol-dosnak, akit azért béreltek föl, hogy agyonlőjjék, a kommandón és a napi öt garason felül megvan a maga katonai becsülete. Ádám legesendőbb fiában is él a homályos sejtélem, hogy ő nem azért van e világon, hogy itt édességeket zabáljon, hanem hogy valami nemes és derék dolgot cselekedjék és Isten ege alatt Isten teremtményének bizonyuljon. Mutasd meg az utat és a legdurvább napszámosból kirobban a hős. Szenvedés, lemondás, vértanúság és halál, ezek az emberi szívre ható csalétek.”

Az erkölcsi ember nem az élvezni vágyó világfi, hanem Madách Ádámja, aki sok bukás után is így elmélkedik:

A célt, tudom, még százszor el nem érem.  
Mit sem tesz. A cél voltaképp mi is?  
A cél megszűnt a dicső csatának,  
A cél halál, az élet küzdelem,  
S az ember célja e küzdés maga.

Lelkünk magasba szálló vágyait testünk súlya ezerszer földre rántja, hogy ezeregyedszer újra meg-próbáljuk a felemelkedést. S a tiszta biológiai hédonizmus ezt felejt el: nem emeli ki az embert az állati lét korlátai közül. Nem veszi észre, hogy az ember nemcsak állat, de lélek is, akinek más a világa, mint

a pusztta tényeké és az organikus életből fakadt vágyaké. Ezért nem vehetjük komoly elmélet számba azt a hédonizmust, mely az emberben éppen az erkölcsi elemet hagyja figyelmen kívül.

4. A hédonizmusnak egy eszes emberhez illőbb formáját alkotta meg E p i k u r o s (Kr. e. 341—270.), aki kertjének árnyas fái között élve kizárta innen a hajszás világot, s vele a fájdalmakat és barátaival való beszélgetés közben a finom műélvezet gyönyöreinek igyekezett élni. De ez az esztétaság is sokkal jobban csügg a dolgokon és jobban függ a külső világ eredményeitől, semhogy passzivitása komoly erkölcsi élet számba mehetne. Túlemelkedik ugyan a test és a pillanat brutalitásán, de nincs igazi akarata. Az élet kelyhét úgy szürcsöli, hogy műalkotássá formálja önmagát és önmagában gyönyörködik. Ez a lét nem zárja ugyan ki az önzetlenséget, ha az szép, s talán még az erkölcsi ideálokkal is összefér, de csak addig, amíg azok kéjes nyugalját nem zavarják meg. Éppen azért, mert hiányzik belőle a küzdő akarat, szinte az önző műélvezet erkölcsön kívüli világa ez. Az igazi erkölcsi elemmel szemben ez az epikurosi ideál éppúgy közömbös, mint H o b b e s (1588—1679) abszolút önérdékének élő embere. Hiányzik ebből az epikurosi hédonizmusból a világ sorsába való merész belenyúlás. Az érzéki és a szellemi valami különös vegyülékben olvad össze benne, ahol nincsenek köztük többé világos határok. E kontemplatív létben minden a látszat színei ömlenek el, mert valóság és álom egybefolynak. Éppen azért fél az epikureista



minden hevesebb mozdulattól, minden konfliktustól, amik széttéphetik e művészi álmvilág fátyolszövetét.

### 15. §. Az eudémonizmus.

1. Az eudémonizmus (gör. εὐδαιμονία) a hédonizmus megnemesedett formája, mely az ember eszes voltát figyelembe véve feladja a hédonisztikus alapelvet annyiban, hogy nem a pillanatnyi és nem a testi vágyak kielégítésére tekint, hanem a tartós és nemesebb örömeket értékeli. A pillanat helyett az élettartamra esik benne a hangsúly. De alapgondolata szerint minden élettevékenység legmélyebb valójában valami kellemes érzelmi állapotra való vágyakozás eredménye, s ez alól az erkölcsi élet sem lehet kivétel. Ebben az elvben ugyan aligha van igaza, mert az élettevékenység nem mindig van érzelmekkel egybekötve. Hiszen a legalsó rendű élő lényeknek nincsenek érzelmeik. Sőt a növénynek sincsenek gyönyörei és fájdalmai. A természet pazar bőkezűséggel szórja szét az élet csíráit és semmisíti is meg a nélkül, hogy e folyamat csak a legtávolabbi vonatkozásban is volna az érzelmekkel. Érzelem csak ott van, ahol már tudatosság is van. Az eudémonizmus is erre a tudatos életre gondol csupán, mikor az élet céljáról elmélkedik. Ez a legelterjedtebb ethikai fel fogás, amely szerint cselekvéseink végső célja az eszes emberhez méltó lét és az ebből fakadó „boldogság” állapota.

A görög „eudaimonia” (lat. eudaemonia) szó, ahonnan ez az elmélet a nevét nyerte, nem valami

kéjes érzetet jelent, de a tudatnak „jó szellem”-mel telített voltát, a helyes cselekvés nyomán járó benső lelki nyugodtságot, amely még a szenvedések és a fájdalmak közepette is megelégedettséget ad az embernek. A magyar „boldog” szó, a maga régi (pl. „boldog” Margit) jelentésében legközelebb állt a göröghöz. A mai materiális gondolkodásnak megfelelően inkább a „jólét” felé tolódott el e szó értelme, s a lelki oldal járulékosává lett benne. Holott régebben a „boldog” lélek örömei is éppen boldog voltából fakadtak: a lélek mintegy önmagát sugározta ki a világba, — ma pedig a dolgok vetik rá a maguk sötét árnyékát a lélekre. Kant meghatározása szerint a boldogság „oly eszes lény helyzete a világban, akinek élete a maga egészében a kívánsága és akarata szerint folyik le.” A königsbergi bölcs tehát a maga filozófiája és a modern gondolkodás tendenciái szerint már hangsúlyozza a boldogságnak és az akaratnak a harmoniáját, ami az antik és különösen a keresztyén világnézetben nem kapcsolódott még ily szorosan egymáshoz. A keresztyént boldogabbá tehetette az Isten akaratában való megnyugvás, mint a maga akaratának diadala. De ugyancsak Kant szerint csak ez utóbbiból fakad az a többé-kevésbé tartós, örömeiben gazdag állapot, mely „egy eszes lény tudata az élet ama kellemességéről, amely egész létét szakadatlanul kíséri”.

A régi és a modern világnézetnek ez az ellentéte abban is megnyilvánul, hogy amaz a boldogságot inkább magából az egyénből, emez pedig az egyén



társadalmi, tehát külső helyzetéből és tevékenységéből fakadónak látta. Így van az eudémonizmusnak két változata: a) az individuális és a b) szociális eudémonizmus.

2. Az individuális eudémonizmus a boldogságot az egyénnek bizonyos benső, értékes alkatában keresi. Így tanítja ezt Platon, aki szerint az erény maga feltétlenül elvezet a boldogságra. Az erények harmonikus megszerzése az élet legnagyobb értéke és egyúttal a legnagyobb boldogság is. Lényegében hasonlóan vélekedik Aristoteles is, csak hogy ő még bizonyos külső javak bírását is szükségesnek látja a boldogsághoz. A boldogság pedig, mint a Stagirita mondja, nem az élvezet, hanem a tevékenység, és pedig az ember számára elérhető legmagasabb rendű tevékenység: az értelmi megismerés. Bölcsen mérlegelő elméje a testi-lelki életet egyaránt figyelembe vette még akkor is, mikor habozás nélkül a szellemi létnek nyújtotta a pálmát. A stoikusok szintén a boldogságban keresték a legfőbb életcél, amelyet az erénytől elválaszthatatlannak tartottak. Általában azt mondhatjuk, hogy eudémonista az egész antik filozófia.

Az újkorban Spinoza áll egész határozottsággal ismét az individuális eudémonizmus álláspontján. Egész gondolkodásának a boldogság keresése a végső cél, amelyet az istenség teljes megismerésében talál meg. Istennek eszes megismerése a legnagyobb boldogság, s ennek a boldogságnak maga az egyén a forrása. Ha magunkat szeretjük, — hirdeti

az *Ethica* írója — akkor tulajdonképen a magunk és a mindenség létének okfejét: az istenséget szeretjük, s az ilyen okos szeretet, ez az „amor intellectualis dei” a boldogító.

De Spinozán túl a gondolkodóknak még hosszú sorát vonultathatnók fel, akik mind a boldogságot értékelik legfőbb jó gyanánt, egészen Th. Lipps elméletéig, aki szerint „das sittliche Wollen zielt darauf ab, dass die sittliche Persönlichkeiten sich beglückt auslebe”.

3. Az individuális eudémonizmus tévedései nemcsak abban szembeszökők, hogy túlságosan magasra értékeli az u. n. életértékeket, hanem abban is, hogy az egyén mellett elhanyagolja azokat az értékeket, amelyek magának az erkölcsiségnek előfeltételei. Ezért szokás vele szemben az önzés vádját is fölvetni. Már pedig sehol a föld kerektségén nem tartják erkölcsi értékűnek az önző életet, s nem kell a *Karthausi* mélabús lapjait forgatnunk, hogy a magunkévá tegyük Eötvös tételét: „csak az önzőnek nincs vigasztalása”, azaz: öröme, benső boldogsága. Ha az egyén boldogsága volna az élet legfőbb értéke, akkor ennek mindent értékessé kellene tennie, ami érte van, mint ahogyan a Nap beragyog mindent, ahova sugarai elérnek. Amde a legnagyobb boldogság sem tenné erkölcsivé a lopást, a gyilkosságot és más hasonló szándékokat. Sőt még azzal sem igazolnók ezeket, ha a más boldogsága érdekében követnők el.

Az a tagadhatatlan tény, hogy az emberek a bol-



dogságra vágyakoznak, egy lépést sem visz bennünket az erkölcsiség lényegének és vezető eszméjének megismerésében. Mert hiszen nem az az erkölcsi jó, amire az emberek valóban vágyakoznak, hanem amire vágyakozniok kell. Az erkölcsi jónak nem a valóság, hanem a kötelességszerűség és az idealitás a jellemző vonása. Nem az emberi akaratból származik, hanem ehhez az akarathoz mintegy — képletesen szólva — kívülről járul hozzá, amely megfékezi és kötelezi valamire. Az akarat magára veszi, hordozza az erkölcsiséget mint feladatot. Mi köze ehhez a boldogságnak? Az eudémonizmus csak az akaratot tudja konstatálni, de nem igazolhatja ennek az ideális rendnek, az értékvilágnak a fennállását. Ezért szenved hajótörést az erkölcsi kötelesség fogalmán és ennek imperatív jellegén. S ahogyan nem alkalmas az erkölcsiség formájának a magyarázására, éppúgy nem várható tőle még csak annak a felfejtése sem, hogy voltaképen mi boldogítja az embert. Az erény? A megismerés? Cél a boldogság, vagy kísérő jutalma az erkölcsős életnek? Mind olyan kérdések ezek, amelyekre az eudémonizmus hiányos alapvetése miatt nem képes kielégítő választ adni. Úgy látszik, el kell fogadnunk igazság gyanánt, hogy az erkölcsős élet és a boldog élet nem azonosak, sőt nincsenek is egymással szükségszerű kapcsolatban. Hányszor vagyunk tanui annak a fonák látványnak, hogy a szubjektíve legboldogabb élet igen korhadt erkölcsi pilléreken nyugszik, — az erkölcsős élet jutalma pedig az egyén kínzó tépelődése és önmagával való elégedetlensége!?

Hisz oly nagy a feladat és oly kicsiny az ember! Ezért az eudémonisták úgy segítenek magukon, hogy különbséget tesznek az „igazi” és a „vélt” boldogság között. De éppen ez mutatja, hogy a boldogság nem lehet a végső érték, a keresett erkölcsi kritérium, sőt nem is önérték, mert hiszen más, nála bizonyosan magasabb rendű értékre szorul, hogy ennek az alapján az „igazi” és a „vélt” boldogság megkülönböztethető legyen.

4. Az újkori filozófiai rendszerekben az individuális eudémonizmusnál sokkal nagyobb tér nyílt a szociálisnak, amely utilitárizmus néven vált közismert elméletté. Ez az elnevezés annak a tapasztalatnak köszönheti eredetét, hogy minden lény azt keresi, ami az életére hasznos (lat. utilis a. m. hasznos) és kerüli azt, ami káros. A gyönyör a hasznosság jele, s a fájdalom a károsságé, modják az utilisták. Tetteink rugója tehát az érdek, amely a haszon, s vele a gyönyörűség felé hajt bennünket. De nem az önérdék, sietnek hozzátenni az elmélet hívei, mert az ember társadalomban él és a társadalmi egész érdekeiben a részek józan érdekei is bennfoglaltatnak. A szociális eudémonizmus alapelvét tehát A. Comte (1797—1858) fejezte ki legáltalában: „másokért élni”, vivre pour autrui. Erre ugyanis az egyénnek is szüksége van, mert minden egyéni élet semmivé válik a társadalom nélkül. A teljes önzés magát az egyént pusztítaná el legelőször, mikor lehetetlenné tenné az önzetlen anyai szeretetet. Ha



mindenki csupán önmagával törődnek, akkor az emberi élet a *bellum omnium contra omnes* vigasztalan képét mutatná, amely a társadalmi életet és vele az erkölcs lehetőségét semmisítené meg. Ezért hirdette H o b b e s (1588—1679), hogy a társadalmi élet alapja egy józan „társadalmi szerződés”, amelyben az emberek mintegy önként lemondtak a durva önérték szolgálatáról és meghajoltak a társadalmi, a köz-érték tekintélye előtt. Az ő magyarázata szerint tehát az erkölcs alapja ez a lemondás. A mindenki érdekének ilyenén módon az egyesek érdeke fölébe emelését a magáévá tette aztán a modern jogfilozófia, s a társadalmi szerződés elmélete R o u s s e a u ékeszszólása nyomán az egész világon ismertté lett.

De az utilitárizmus etikájának első rendszerezője a fent hirdetett elvek alapján Jeremy B e n t h a m (1748—1832) angol oekonomus. Ő azonosította teljes határozottsággal a magánérdeket a köz-érdekkel, mikor azt bizonyította, hogy mindenkinek érdeke a közösség érdekeit szolgálni. Mivel a közjava az egyes egyedi javak összegéből tevődik össze, az a tett, mely a legnagyobb egyéni javat hozza létre egyúttal a közre nézve is leghasznosabb. Bentham „Deontologia” c. művében az erkölcsöt pozitív, sőt matematikai törvényekre óhajtja visszavezetni és legfőbb jó gyanánt a „legtöbb ember legnagyobb boldogságát” jelöli meg. A jó cselekedetet azonosítja a „javat létrehozó” tettel, s a hasznót az alkotott javakkal mérve quantitative is ki tudja fejezni, az

egyes cselekedetek erkölcsi értékének megjelölésére az u. n. „hédonikus kalkulus“-t vezeti be.

Bentham zűrzavaros elméletét J. Stuart Mill (1806—1873) igyekezett szilárdabb alapokra helyezni, mikor a közérdek szolgálatának gyönyörűsége voltát, az emlékezet, a szokás és a képzetek társulásának pszichológiai törvényeivel próbálta valószínűvé tenni. Ő volt az utilitárizmus névadója, aki abban is megpróbálta kiküszöbölni elődének fogyatkozását, hogy nem csupán a kvantitatív, hanem a kvalitatív szempontokat is figyelembe vette. De ő sem tud bennünket meggyőzni arról, hogy a legnagyobb egyéni boldogság valóban mindig az, amelyik a köznek is leginkább hasznára van. Valamint azt sem tudja megértetni, hogy a közérdek összefér a magánérdekkel akkor is, ha a köz java az egyén pusztulását kívánja. Az egyénnek és a köznek az érdekei sokkal többször ellentétesek, mint az utilitáristák gondolják. S nem bizonyos, hogy ebben a konfliktusban mindig a köznek az érdeke az erkölcsi érték hordozója.

5. De mielőtt ez elmélet bírálatára térnénk át, a megértés végett rá kell mutatnunk e theoria szellem-történeti gyökerére. Kétségtelen, hogy az a nagy „használási“ láz él benne, mely nálunk pl. a reformkor idején a nagy Széchenyit és más politikusokat, sőt a költőket is eltöltötte. Társadalmi és nemzeti hivatást éreztek e férfiak magukban, s ezért akartak a maguk személyével mit se törődve „használni“ nemzetüknek. Széchenyi számtalanszor visszatér erre a



gondolatra; a 23 éves Petőfi pedig ezt énekli egyik versében:

Sors, nyiss nekem tért, hadd tehessenek  
Az emberiségért valamit!  
Ne hamvadjon ki haszon nélkül e  
Nemes láng, a mely úgy hevít.

Láng van szivemben, égből-eredt láng,  
Fölforraló minden csepp vért;  
Minden szív-ütésem egy imádság  
A világ boldogságáért.

Oh vajha nem csak üres beszéddel,  
De tettel mondhatnám el ezt!  
Legyen bár tettemért a díj egy  
Új Golgotán egy új kereszt!

Meghalni az emberiség javáért,  
Mily boldog, milyen szép halál!  
Szebb s boldogítóbb egy hasztalan élet  
Min' en kéjmámorainál.

A „hívás”-nak az etikája a protestántizmus, közelebbről az angol puritánizmus talaján született meg, s innen terjedt el más népek közé. Az angol faji hajlamok szerencsésen találkoztak itt egy isteni küldetés theologiai gondolatával, mely az ember feladatát e földi létben a termelésben, a javak gyarapításában találta meg oly céllal, hogy velük az emberi élet az állati lét sorából minél magasabb „jólét” szférájába emelkedjék. Minél több embert minél magasabbra emelni, emberhez méltó körülmények közé helyezni, ez ennek a puritán etikának a felfogása szerint az ember feladata e földön. Hogy a túlvilágon mi lesz,

az nem tartozik rá, mert Isten már úgyis eleve kiválasztotta azokat, akiket üdvösségre szánt, s ezen emberi u. n. érdem úgy sem változtathat. Az az ember ér legtöbbet, aki embertársainak — még pedig nem egyiknek vagy másiknak, hanem mindenkinek, a köznek — legtöbbet „használt” életével.

6. Ennek az etikának nagy eredményei vannak. A modern demokrácia és a modern kapitalizmus teljesen át vannak itatva az utilitarius erkölcsi felfogással. Azonban filozófiai szempontból a gondolatok csodálatos káoszát tarja elénk ez az elmélet. A legkülönbözőbb értékek össze vannak itt keverve, úgy, hogy mindenki azt választhatja magának, ami neki legjobban tetszik.

Mill a maga morálját „hasznossági- vagy boldogsági-morál”-nak nevezi, de sehol nem látjuk e két fogalom összefüggését. Azért hasznos-e valami cselekedet, mert boldogít? — vagy azért boldogít, mert hasznos? Ez sehonnan sem derül ki.

A „hasznos” és a „káros” különben is oekonomiai értékek, amelyeket csak az oekonomikus értékelésre beállított angol gondolkodás tud azonosítani a jóval és a rosszal, mint legfőbb értékekkel. Holott a „hasznos” qualitative egészen más, mint a „jó”, és a „káros” egészen más, mint a „gonosz”, a „nemtelen” erkölcsi értelemben. Lehet valami nagyon hasznos, ami éppen nem jó és káros, ami erkölcsi szempontból nem rossz, nem szégyenletes. Pl. egy sebészi beavatkozás a beteg személyének lehet igen hasznos, de neki ez erkölcsileg közömbös.



A cselekedet erkölcsi mértéke nem lehet annak a közhasznú volta, mert a közhasznúság szociális és nem erkölcsi érték. Egy Carnegie vagy egy Rockefeller alapítványaik címén nagy szociális értékek, de hogy erkölcsi értékük van-e, az attól függ, hogy milyen nemes szándék vezette őket közhasznú tevékenységükben. Más tehát a szociális és más az erkölcsi értékelés alapja, amiket az utilitáristák egynek vesznek. A „legtöbb ember legnagyobb boldogsága“, mely szociális szempontból elfogadható, ellenkezik az erkölcsi életnek azzal a követelményével, hogy a boldogság kinek-kinek a megérdemelt mértékben jusson osztályrészül. Az erkölcsiség azt akarja, hogy a gonosz ne legyen boldog, csak a jó, míg az utilitárista válogatás nélkül minden embert egyaránt boldoggá szeretne tenni. Még szerencse, hogy a boldogságot nem lehet oly egyszerűen szétosztani, mint egy kosár almát! Itt derül ki világosan, hogy az utilitárista értékelésnek igazában semmi köze sincs az erkölcsi értékekhez. Az erkölcsi érték és a haszon nem azonosak. Ha igaz is, hogy „minden erkölcsös cselekvés hasznos“, azért ezt a tételt nem lehet megfordítani. A „hasznos“ nem is lehet önérték, mert egy magasabb értékre mutat, amire hasznos és amelytől kapja ennél fogva az értékességét. Vagyis: míg az erkölcsi jó önmagáért, addig a hasznos csak eszközvoltaért értékes, mert az eredményért becsüljük, amit elérhetünk vele. Az erkölcsi értékítélet pedig nem az eredményre, hanem a cselekvés benső milyenségére vonatkozik. A lelkiismeret mardosásától a leghasznosabb, azaz: legeredményesebb cselekvés

után sem menekülhetünk, ha az a cselekvés szándékában nem volt erkölcsileg helyes. Az utilitáristát pedig ez a *punctum saliens*, a szándék, nem érdekli, — ő csak az eredményt latolgatja. Nem is tehet mást, mert nincs is olyan megbízható külső kritérium, amelynek a segítségével eldönthető, hogy mely cselekvések mentek végbe a köznek való használás és melyek az egyéni haszon célzatával. Ha pl. valaki az igazságot mondja, vagy ha valami piszkos nyereséget elutasít magától, azért teszi-e ezt, mert a köznek akar használni, vagy mert önmagára gondol? Ezért az utilitárista ethika könnyen az angol közéletben oly jellemzően kifejlődött külszín, a képmutatás, a „cant“ etikáját eredményezi. Mert ha a „látszat“ ugyanazt a szolgálatot teszi, amit a „való“, akkor a valóságos erény és a látszaterény, az igazi és a színlelt moralitás egyértékűek. Itt is kiderül az utilitarizmusnak erkölcsön kívüli volta.

Ha mégis a nagy eredményeket látjuk, akkor nem nehéz ennek az okát ennél az elméletnél mélyebben megtalálni. Az utilitáristák egyrészt az isten-rendelte hivatás, másrészt a társadalmi igazságosság elvétől irányíttatják magukat. Azt követelik, hogy az élet javaiból lehetőleg egyformán jusson minden embernek (mert ez rejlik a „legtöbb ember legnagyobb boldogsága“ mélyén), s ezzel önkéntelenül is feltételeznek egy követelményként fennálló ideális világot, bizonyos eszméket, amelyek velünk a megvalósítandó feladatok viszonyában vannak. Így aztán az utilitárius ethika önmagával jut ellentétbe, mikor a társadalmi



jólét gyarapodását az erkölcsiség gyarapodásával veszi egyenlőnek. Elve elégtelen és önmagán túlra mutat, még pedig az erkölcsi személyiség felé, aki a jót nem a belőle fakadó haszonért, hanem önmagáért teszi. Hiszen ha egész életünket embertársaink érdekeinek szenteljük, akkor sem leszünk idegen érdekek hasznos eszközeivé a magunk megítélése szerint, a szándékunk szerint, hanem az altruista célok szolgálata révén is a magunk személyisége válik erkölcsileg értékesebbé és a lelkiületünk nemesebbé. S az erkölcsi megítélésnek csakis ez a tárgya. A boldogság nem ellensége, de nem is célja az erkölcsiségnek. Az érték megléte magamon is, szemlélete pedig másokon is fölemelő, megnyugtató, s talán azt is mondhatjuk: boldogító. De ebben jutalmat és nem célt érzek. Az embertől azt követeli az erkölcsiség, hogy legyen jó és igyekezzék jóvá tenni másokat is, de azt, hogy legyen boldog, csak annyiban *engedi meg*, amennyiben az emberek valóban *már* jók.

#### 16. §. A pozitivizmus etikája.

1. A 19. század pozitívista törekvéseiből az eudémonizmusnak sajátos fajtái jöttek létre, amelyek az erkölcsiséget egy-egy pozitív tudomány alapján óhajtották megmagyarázni.

Az első ilyen Auguste Comte (1797—1858) pozitívista etikája, amely a biológiának és sociológiának alkalmazása akart lenni az emberi életre. A társadalomban látta meg Comte azt az életformát, amelyben az ember sajátosan különbözik más élő lények élet-

formáitól. Egyedül az emberiségnek van története, amelynek az az előfeltétele, hogy az emberi társadalmakban van egyetemes és kikerülhetetlen összhang, amely az egyének benső korrelációjának az eredménye. A társadalomban élő embernek a kötelességei ennek az összhangnak a követelményei, amelyekhez feltétlenül alkalmazkodnia kell. Az emberi élet tehát altruista alapon (maga a szó is Comte alkotása!) épül fel, amelyet az állati ösztönökből a társas élet fejleszt ki, hogy végül az általános emberszeretet érzelmévé legyen. Ennélfogva a társadalom fejlődésének a menetét Comte ebben a formulában foglalja össze: *L'ordre pour base, l'amour pour principe, le progrès pour but* — „alap: a rend, elv: a szeretet, cél: a haladás”.

E filozófiának az volt a vágya, hogy értékfogalmak, — mint Comte mondotta: metafizika — nélkül akart meglegni, s nem vette észre, hogy már a „haladás” eszméjével az értékfogalmak területére lépett. Hiszen a haladásnak csak úgy van értelme, ha érték-megvalósulást, egy érték felé való haladást jelent.

2. A comte-i morálnak ezt a rejtett metafizikáját kívánta megszüntetni az u. n. evolúciós morál-theoria, amely Darwin, Herbert Spencer és Fr. Nietzsche nevéhez fűződik, akinek „emberfölötti embere” szintén ebből a talajból nőtt ki.

Darwin az erkölcsi fogalmakra is alkalmazta a folytonos átalakulás elvét és az emberi szolidaritás érzelmében vélte megtalálni az erkölcs kifejlődésének biológiai alapját. Ez ösztön megsértése fájdalmas,



kielégítése gyönyörteljes benyomásokkal van egybekötve, s ebben a tényben keresi az egyéni kötelezettségnek és a felelősségnek az eredetét.

Darwin még túlságos széles teret nyitott az egyéni megfontolásnak és nem tudta megmagyarázni, hogyan áldozhatja föl az egyén magát a társadalom javáért. Elméletének ezt a fogyatékoságát H. Spencer (1820—1903) tüntette el a „társadalmi organizmus” gondolatával. E szerint minden egyén sejtje a nagy egésznek, a társadalmi organizmusnak és így nem is élhet önálló életet, amely ettől a nagy egésztől független volna. Az üres és könnyű analógiák és metaforák segítségével bizonyítgatja aztán Spencer, hogy az egyén élete nem egyéb, mint a társadalom fejlődéséhez való folytonos alkalmazkodás. „Kövessd a fejlődést!” — ez volna az egyéni lét legáltalánosabb elve, amely sokszor az önfeláldozás kötelessége elé állítja az egyént — a fejlődés érdekében.

Ma már alig veszi valaki komolyan Spencer analógiáit, amelyek nem is oly régen nagy hullámokat vertek föl. Hogy a társadalom egész más valami, mint a biológiai organizmus, — hogy a telefondrótok nem a társadalom idegszállai, — hogy az egyén nem sejt, stb., ezeket ma már mindenki tudja, azért nem is kell ezzel az etikával behatóan foglalkoznunk.

3. Ennek az evolúciós biologizmusnak a szülötte a nietzsche-i Wille zur Machtra támaszkodó „immoralizmus” is. E szerint minden ember a hatalomra törekszik és jó az, ami hatalmunkat gyarapítja, rossz pedig az, ami azt csökkenti, korlátozza. Nincsenek

eszményi életcélok, hanem a hatalmas emberek akaratára kényszerít rá a többiekre, a gyöngékre bizonyos olyan célokat, amelyek mind az ő hatalma érdekében valók. Az az ember tehát, az Übermensch, akiben egykor a hatalom teljessége megvalósul, tetszése szerint fog új erkölcsi törvényeket és értékeléseket elrendelni az emberek számára.

Ez az elmélet megújítja napjainkban az ókori szkepszis és szofisztika erkölcsi relativizmusát, amelynek találó kritikáját adta már Platon Sokrates szájába. Nietzsche morálja Kallikles (olv. Platon: *Gorgias*) hatalmi elméletének kései utóda, amelynek semmi köze az igazi erkölcsi értékeléshez. A hatalom ugyanis, amelyet ez kizárólag lát, nem erkölcsi érték, hanem egy ettől egészen más qualitás. A hatalom önmagában erkölcsileg közömbös valami: de erkölcsi értéke lesz, ha erkölcsi akarat szolgálatában működik.

4. Mindezek az elméletek fényes bizonyosságai annak a zűrzavarnak, amely korunkban éppen az erkölcsi értékekre nézve annyira ellepte a gondolkodók elméjét. Ahogy a bomladozó középkor végén Ockhami Vilmos nominálizmusa bontotta szét az erkölcsiséget csupa relatív érvényű változó elemre, úgy relativizálja most a modern historizmus és biologizmus a régi erkölcsiség abszolút imperativusait. Pedig nem igaz, hogy az erkölcsiségnek minden követelménye változik vagy hogy ezek valami hatalmas lénynek szubjektív önkényei volnának. Vannak oly kötelességek (pl. a testvéri szeretet, az igazságosság),



amelyeket minden kor és minden társadalom értékesnek tartott. A lopást és a gyilkosságot pedig valamennyi elítélte. Minden pozitív erkölcsben vannak tehát változó és állandó elemek, s a tényleges erkölcsöket nem szabad azonosnak venni az erkölcsiséggel. De az erkölcsökben is, bár a szándékok formái és kifejezései különböznek egymástól, azért az *íránnyuk egysége* könnyen észrevehető. De meg a változás és fejlődés gondolata sem lehet meg valami változatlan állandó felvétele nélkül. Ilyen pedig az erkölcsiségben a tudatos akarat és a hordozott érték állandó viszonya. Ezt az alapviszonyt épp oly kevéssé tarthatjuk változónak, akárcsak a matematika tételeit.

A monista pozitívizmus minden áron azon erőlködik, hogy az erkölcsi normákat a véletlen tapasztalatokra építse. Pedig dualizmus nélkül, mely a változó mellett az állandót is elismeri, nincs erkölcsi norma se. Helyesen mondja Troeltsch, hogy „ennek az empirista monizmusnak igazában csupán azt a régi tudást szögezhetjük szembe, amelyet már Platon vitatott a szofistákkal és a naturalistákkal szemben, s amelyet az újkorban mindenekelőtt Kant formulázott újra. De ugyanezt képviselte Angliában Reid Hume-val és Franciaországban Descartes a szkeptikusokkal szemben. Logikai, erkölcsi, jogi és esztétikai pozíciók lényegét nem érinti, ha a pszichológiai törvényszerűségekkal ellentétbe kerülnek is, mert jogukat és szükségességüket nem ezekből, hanem tárgyi tartalmukból merítik. Rájuk nézve

nagyon mellékes, hogy milyen lelki összefüggésben válhattak tudatosakká". Vagyis a normákra, tehát az erkölcsi normákra nézve is, nem az a fontos, hogy miképen jöttek létre, hanem az, hogy mit tartalmaznak. Érvényességüket illetően a genetikus magyarázat semmiképen sem lehet irányadó. A kötelességeket nem lehet semmiféle valóságból levezetni, mert a valóság egyszerűen van, akár kötelesség, akár nem, s ami van, az nem lehet kötelesség, hogy legyen. A kötelesség megértése kedvéért fel kell tételeznünk egy minden valóságtól független értékvilágot, amely még „nem-létező”, de amely megjelenhet bizonyos körülmények között a tudatos emberi akarat előtt. Megjelenik pedig egészen spontán módon. Fr. Th. Vischer, a nagy esztétikus, mondja valahol, hogy „das Moralische versteht sich immer von selber”, — az erkölcsi mindig magától érthető. Az nem szorul rá a logikai bizonyításra. Hiszen minden igazi érték önmagában érték, s ezt nem akarják belátni az empiristák. Minden tapasztalati ethika normáiról kiderül, hogy a tapasztalaton túlra mutatnak. Az erkölcsi életnek és az emberi történetnek éppen az a csodálatos vonása, hogy értelmének súlypontja rajta kívül: egy transcendens szférában van.

## b) *A metafizikai naturalizmus.*

### 17. §. *A perfekcionizmus.*

1. A racionalista metafizikák körében találkozunk azzal az erkölcsi felfogással, amelyet vezető eszméje: a tökéletesség (lat. perfectio) alapján per-



feccionizmusnak szokás nevezni. Ez is teleologikus ethika, mert hiszen annak az alapján ítéli meg a cselekvést és a vele járó boldogságot, hogy mennyiben viszi az alanyt közelebb a tökéletességhez. Alapmeggyőződése szerint természet és tudat azonos lényegűek, hiszen mind a kettő egyugyanazon szubstanciának a megnyilvánulása. Az erény éppen abban rejlik, hogy az ész ki tudja választani az előtte álló lehetőségek közül azokat, amelyek hozzávalók. Mert mi az a jó, amire minden lény vágyakozik? — Az, ami az ő természetének megfelel, mondja Aristoteles, akinek moráljában először nyer kifejezést ez a fel fogás. Az ő tanításán nyugszik a skolasztika elmélete is. A *doctor angelicus* szerint az erkölcsi erény az emberhez, mint eszes lényhez illő viselkedés. „A lényeknek, — ugymond Szent Tamás — melyeknek szoros meghatározott természetük van, szükségkép vannak cselekedeteik, melyek természetüknek megfelelnek; mert minden dolognak sajátlagos tevékenysége annak természetéhez alkalmazkodik. Már pedig az embernek határozott természete van: tehát kell, hogy legyenek oly cselekedetek, amelyek önmagukban megfelelnek az embernek.” (Summa contra gent. 1. 3. c. 129. §. 4.)

De legteljesebben Leibniz dolgozta ki a perfekcionizmus elméletét, aki szintén a tényekből indul ki, mert a tények — mint mondja — virtuálisan magukban foglalják a racionális törvényeket is. Elismeri, hogy minden lény keresi a gyönyört. Ámde a gyönyör nem más, mint a tökéletesség érzése: annak

a tudata, hogy ami történik, az természetünknek megfelelő. De hogy mi felel meg természetünknek, azt észünk mondja meg. Az észszerű tehát egyúttal gyönyörűséges is. Ezért az erkölcsös az észszerű viselkedés.

2. Már itt rögtön látható előttünk ennek az életnek a fogatkozása: nem akar túlelni a valóság körén. Hiszen maga a tökéletesség, a „teljeség” értelmében szintén ontologiai fogalom. Az a meggyőződés rejlik e racionalizmus mélyén, amit már Sokrates is hangoztatott: ha teljesen ismernénk magunkat, akkor mindig észszerűen cselekednénk, s ennek következtében mindig boldogok volnánk. Azonban ez a *kivánt tökéletes ismeret* — amely nélkül nem tudhatjuk, mi a jó — már maga sem tény, hanem ideál és így ez az etika sem tud megenni értékfogalom nélkül. Itt is kiderül, hogy az erkölcsi élet alapja nem olyasvalami, ami megvan, hanem aminek meg kellene lennie. Az erkölcsi világ levegője elektromos feszültséggel van telítve: a hiányos valóság és a messze tökéletes cél: az ideál között villámok cikáznak át, amik kötelességeket világítanak meg. Egy olyan világban, amelyben csak tények volnának, de a célok hiányoznának, nem lehetnének ideálok és nem lehetne szó erkölcsiségről. Az erkölcsi élet ugyanis a tények és ideálok küzdelme az ember lelkében.

### B) Az intuiciós etikák.

Míg a naturálista etikai rendszerek abból a meggyőződésből fakadnak, hogy előbb ismernünk kell



az ember „természetét”, s csak akkor alkothatjuk meg a helyes viselkedés szabályait, addig az intuiciós etikáknak az az alaptételük, hogy az erkölcsi normák közvetlenül megismerhetők, csak rájuk kell eszmélnünk tudatunk adottságai között. Az ethika ennél fogva független minden más tudománytól, sőt vele kezdődik az ismereteknek egy sajátos sora, mint ahogyan pl. a matematikával kezdődik a természet megismerése. Már ez a párhuzamosság is, amely van e szerint a természet és erkölcs, matematika és ethika között, kedvező talajt teremtett ennek a fel fogásnak. Hiszen ezáltal lehetőségessé vált a deduktív módszer alkalmazása az etikában, amelyet a racionalizmus az egyetlen tudományos és teljes bizonyosságot nyújtó módszernek szeretett tekinteni. Néhány közvetlen adottságból az etikában is lehetséges tehát a deduktív előhaladás a szellem által alkotott intuíciók során, s nem kell törődni a tapasztalattal, akár csak a matematikában. A XVIII., a „filozófikus század”-nak alig volt ennél kedvesebb gondolata. „A matematika azokat a viszonyokat határozza meg, amelyek szükségképen megvalósulnak az anyagban; — az ethika azt kutatja föl, amit egy értelmes és szabad lénynek tennie kell. Kant pl. abból az elvből indul ki, hogy a kötelesség eszméje mindenkinek épp olyan világos, mint a matematikai axiómák. Lehetetlen, hogy valamely öntudat, ha őszintén megkérdi önmagát, ne tudja, hogy van valami kötelessége, amit meg kell tennie . . . S erre az alapra építi Kant egész erkölccstanát.” (É. Boutroux)

Az intuiciós etikák tehát azt mondják: nem kell hosszas elmélkedés és fáradságos tudományos kutatás ahhoz, hogy tisztában legyünk az ideállal, amelyet meg kell valósítanunk. Ott él ez mindnyájunk lelkében, csak feléje kell fordítani tekintetünket. „Öntudat! Öntudat! — kiáltja mámorosan e gondolatától Rousseau — isteni ösztön, halhatatlan égi szózat! Biztos vezetője a tudatlan és korlátolt, de értelmes és szabad lénynek; jónak és rossznak csalatkozhatatlan bírója, mely az Istenhez hasonlónvá teszi az embert!” (Emil, IV.).

Ezeket az intuiciós etikákat ismét két csoportra oszthatjuk a szerint, hogy az erkölcsiség szavát a) valamely *érzelemben*, vagy pedig b) az *ész* világos és félreismerhetetlen adatában keresik. Az elsőnek hívei a XVIII. század érzelmi moralistái, a másodikra pedig a kanti „formális ethika” épül, amely történeti feltételeiben szintén az első csoportra támaszkodik.

### 18. §. Az „erkölcsi érzék” etikája.

1. Az emocionális intuicionizmus, amely bizonyos érzelem adatában kereste az erkölcsi érték kritériumát, szintén a „filozófus század” elméletei közé tartozik. Az angol morálfilozófusok: Shaftesbury, Hutcheson és Hume voltak a megalapítói, akik aztán Rousseau-nak, s az ő révén Kantnak a szellemét is táplálták.

Shaftesbury (1671—1713) azt tanította, hogy az emberben vannak önző hajlamok (self-affections), amelyek csak a saját egyéni javára tekintenek, —



természetes faji-, ill. szociális érzelmek, amelyek az általános, a közjó előmozdítására indítanak, s végül „természetellenes hajlamok”, amelyek se az egyiknek, se a másiknak nem válnak javára. Az erény ilyen körülmények közt abban rejlik, hogy kiírtsuk magunkból ezeket a természetellenes hajlamokat és harmoniát teremtsünk a másik kettő között. Annak az észrevételére aztán, hogy ez a harmonia milyen mértékű, minden emberben működik egy sajátos „erkölcsi érzék”, amely nem okoskodik, de közvetlenül megmondja, hogy mi jó és mi rossz. Ennek az érzékünknek köszönhetjük, ha nagyobb örömet okoz nekünk az önfeláldozás, mint önzésünk brutális kielégítése.

Francis Hutcheson (1694—1747) még határozottabban hangsúlyozza ennek a morális érzéknek altruista jellegét, továbbá „regulatív és ellenőrző funkcióját.”

David Hume (1711—1776) szintén azt tartja, hogy a jó és a rossz tudása inkább az érzelem, mint az értelem megítélése alá tartozik. Ez az érzelem emel felül bennünket az önzésen és ösztökél önzetlen tettekre, amelyekkel nem a magunk, hanem embertársaink javát szolgáljuk.

Adam Smith (1724—1790) pedig egész világossággal formulázza meg ezt az etikát, mikor a szimpáthia érzelmében jelöli meg a forrását. A szimpáthián Smith azt az érzelmet érti, amelyet mások érzelmei keltének visszhangként bennünk. Ez ítéltet el velünk minden olyan cselekedetet, mely szenvedést okoz

másoknak és keresteti azokat, amelyek e szevedéseket enyhítik vagy örömmre változtatják. Az alapvető erkölcsi szabály szerinte így hangzik: „Cselekedjünk mindig úgy, hogy ezzel felébredszük a hozzánk hasonló lények rokonszenvét!” Vagyis úgy tegyünk mindent, mintha állandóan egy pártatlan szemlélő tekintete pihenne rajtunk.

Igen érdekesen építette tovább ezt az elméletet Franz Brentano (1838—1917), aki napjaink filozófiájában jelentőssé vált „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis”. (1889) c. kis művében azt fejtegeti, hogy a jónak a rossznál többre-tartása velünk születik, s ezt önmagunkban evidens ítéletek alakjában éljük meg. Ahogyan nem tudom evidens voltánál fogva tagadni azt a tételt, hogy „két mennyiség, amely egy harmadikkal egyenlő, egymás közt is egyenlő”, épp úgy evidens voltánál fogva nem tudom a nem-igazat és a tudatlanságot többre tartani az igazságnál és az ismeretnél. Az ilyen érzelmek vagy magasabb rendűek, azaz önmagukban evidensek, vagy alacsonyabb rendűek, amelyek homályosak és ezért kétségesek. Hogy a tudás jobb, mint a tudatlanság, az evidens és vitán felül álló. De hogy kocsin jobb-e járni vagy autón, arra nézve nincs ilyen megbízható érzésünk. Világos, hogy ezzel a gondolattal Brentano annak a tételnek akar kifejezést adni, hogy az *értékek rangsora tudatosúl bennünk ily közvetlen élmény formájában*.

2. A morális érzék etikájának igen nagy fogatkozása, hogy nem tudja az erkölcsiséget a szubjektívizmus karjaiból kiszabadítani. Egy ösztönre bízza az



erkölcs megalapozását. De mi biztosít bennünket arról, hogy ez az ösztön minden körülmények közt helyesen működik? Hiszen az ösztönök pervertálódása szinte mindennapos tapasztalat: nem lehet tehát bennük oly feltétlenül bízni. Ez etika mögött valójában az az optimizmus áll, amely Rousseauval azt mondatta, hogy a természetes ember abszolút jó. Ezt pedig semmi nem bizonyítja. Különben is a történelmi ember már nem a természetes ember: ennek a jósága, ösztöneinek a megbízhatósága még Rousseau szemében is nagyon kétséges.

Másutt kell tehát az erkölcs bizonyosságának kritériumát keresni, nem ebben az egyéni érzelemben. Ezen a fogyatkozáson akar segíteni *Kant*, mikor az egyetemes és általános Észben jelöli meg az erkölcsi érték döntő kritériumát.

### 19. §. A „kötelesség” mint erkölcsi forma.

(Kant etikája.)

1. Az erkölcsiség autonómiájának megmagyarázására a legnagyobb szabású kísérlet az újkorban az, amelyet *Kant Immanuel* (1724—1804) filozófiája tár elénk.<sup>1)</sup> Ez a gondolkodás a világalakító Ész egyetemes és mindenkinben egyformán tevékeny princípiumainak kutatása. Ezért bölcseink nem a tényekkel, hanem a tények lehetőségét alkotó elvekkel törődik. A tények egyedi világából a transcendentális módszer

<sup>1</sup> V. ö. Nagy József: *Két filozófus. Platon és Kant*. Budapest, 1925. Franklin Társulat.

segítségével a formák egyetemes szférájába törekszik, s ezért elhanyagolja az erkölcsiség egyéni tartalmát. Az Ész megismerő funkcióját elválasztja a cselekvőtől és így különbséget tesz a theoretikus és a gyakorlati ész között. Miután a Tiszta Ész Kritikájában kimutatta azt, hogy az ismeret objektivitása nem az ismeret adatait szolgáltató érzékiség nyújtotta materiális tartalmakban rejlik, mert ezek az egyes szubjektumok változó mozzanatait fejezik ki, nem volt szabad törődnie az erkölcsi értékűnek ítélt valóságos cselekvések rendkívül változatos tartalmával sem. Az állandó, a szabály mindig a forma, amelybe az Ész ezt a sokféle tartalmat belekényszeríti, hogy így aztán tudatunk elé állíthassa. Nekünk csak az létezik, amit az Ész megformált, s amit így formába öltöztetve felfoghatunk. Ezzel a gondolattal válik Kant az ethikai formalizmus megalkotójává, amely az erkölcsiségnek egy minden körülmények között mindenkire érvényes új formuláját keresi. Ennek a formulának azt a legfőbb szabályt kellene kifejeznie, amely minden tényleges cselekvés zsinórmértéke lehet, s amelynek az alapján bárki azonnal különbséget tud tenni a jó és a rossz cselekedet között.

A régebbi ethikák ellen éppen az Kantnak a kifogása, hogy zűrzavarosak, mert azt akarják törvénybe foglalni, ami különös, egyéni, s épp ezért közölhetetlen és kifejezhetetlen. Elvük valami érzelem; rendszerint a „boldogság”, a testi-lelki kellemességnek bizonyos állapota. Minél nagyobb boldogságot ad egy cselekvés, annál jobbnak, értékesebbnek szokták



azt tartani. De ha ezt az érzelmi elvet világos formulába óhajtjuk foglalni, rögtön éppen az vész el belőle, ami legsajátosabb lényege. Nem lehet bizonyítani és nem lehet általános szabállyá tenni. Tehát nem itt, hanem az észben kell az erkölcsiség kritériumát is keresni, amely nem egyéni valami, hanem egyetemes. A szabály, melynek általánosnak kell lennie, csak az észből származhat: a boldogság pedig egyéni érzelem dolga, ennél fogva nem is lehet az a végső valami, amely megadja az erkölcsi cselekvés karakterét. A kanti kriticismus szelleme azt követeli, hogy az erkölcsiség legfőbb szabályának egy személytelen elvet kell tartalmaznia, s a személyes cselekedetek csak annyiban mondhatók aztán jónak, amennyiben ebbe a keretbe belefoglalhatók. Ennek az elvnek túl kell emelkednie minden valóságon, minden egyéni akaraton, s az abszolút helyesség fényében kell ragyognia akkor is, ha talán senki sincs, aki alkalmazkodik hozzá.

Ha így az erkölcsiség általános törvénye nem származéka, de előfeltétele az erkölcsi cselekvéseknek, akkor ez csakis *a priori* jellegű lehet. S minek a törvényszerűségét kell kifejeznie, ha nem a változó tartalmakét? Kétség sem férhet hozzá, hogy szellemiségünk ama funkciójáét, amely az erkölcsiség hordozója. Ahogyan a tudás törvényei a megismerő észnek, úgy az erkölcs törvényei a cselekvő észnek a törvényszerűségeit fejezik ki. A kettő között pedig feltétlen elsőbbsége, „primátusa” a gyakorlati, a cselekvő észnek van, mert cselekvés nélkül maga a megismerés

sem volna lehetséges. A megismerés szintén cselekvés. Ez más szóval azt jelenti, hogy mint cselekvés a megismerés is alá van vetve az erkölcsiség törvényeinek, s ezzel az erkölcs a világalkotó Ész legmagasabb rendű funkciójává emelkedett.

Erkölcsei lényünk megnyilvánulása pedig az akarat. „Semmi sincs a világon, — mondja Kant, — sőt egyáltalán rajta kívül sem gondolható más, ami fenntartás nélkül jónak volna mondható, mint a jó akarat.” Ezzel jelölte meg bölcseink, hogy hol kell az erkölcsi értéket, a jót, keresnünk. S tételében egyúttal benne rejlik az is, hogy a cselekedeteket nem az eredmény alapján kell megítélnünk, hanem a szándék szerint, mert nem a külső világban lejátszódó tett az, ami akaratunk hatalmában van, hanem a benső szándék. A tettben a valóság törvényeinek vasbilincsei nehezdednek ránk, míg a szándékban szabadok vagyunk. A jó akaratból csak jó szándékok fakadnak, mert az akarat a maga értékét átviszi a belőle fakadó szándéokra is.

De mi az akarat? Kant szerint az a pszichikai képesség, amely a cselekvésre való elszánást hozza létre. Megmozdítására szolgálnak mint motívumok az erkölcsi parancsok, imperatívuszok. Ezeket eredetük szerint bölcseink két csoportra osztja: 1. a valóság körében maradnak a gyönyör és a fájdalom, melyek rugója az önszeretet. Ezeknek nincs semmi erkölcsi értékük, mert az erkölcs túl van a valóságon. Ezért értéke csak annak a motívumnak van, mely nem más, mint 2. maga az erkölcsi törvény, a „Du sollst!” Ez



már az egyénfölötti racionális szférában mozog, mert úgy követel tőlünk valamit, hogy mit se törődik azzal, hogy nekünk kellemes-e avagy kellemetlen.

A kellemes mellett egyéni „hajlam”-ból foglalkunk állást, míg az erkölcsi törvény mellé a „kötelesség” állít oda bennünket. A hajlam szubjektívvá teszi az elhatározást, mert a „rám nézve fontos”-voltában látja a cselekvés értékét, holott az ész itt is az objektivitást követeli. Így a hajlamból fakadó parancsok csak feltételesek lehetnek, mert csupán bizonyos, nekem kellemes, körülmények között érvényesek, míg az ész előtt megjelenő kötelesség alkut nem ismer: ennek a tartalma egy minden körülmények közt megvalósítandó kategorikus imperatívusz. Itt már nincs többé szó boldogságról, vagy más efféle egyéni kedvtelésről: a tudatomban megjelenő kötelesség parancsát teljesítenem kell, mert az erkölcsiség követeli ezt tőlem. Amabban ura, ebben pedig szolgája vagyok a parancsnak: ha azt akarom, hogy cselekvésem erkölcsi legyen, nem vonhatom ki magamat alóla. A jó akarat tehát az által jó, hogy mindig az erkölcsi törvénynek megfelelően viselkedik.

Kant tehát a kötelességben találta meg azt a formát, amely a cselekvést minden körülmények között feltétlenül erkölcsivé teszi. Erkölcsi az, ami kötelesség. Hogy aztán mi ennek a kötelességnek a tartalma, az egyénenkint nagyon különböző, de ez már az észre nem tartozik, mikor az elvet keresi.

Bölcselőknek a kötelességben a *való* világ fölé emelkedő *kellő* világ formáját sikerült megpillantania.

Vele túlemelkedik ugyanis tudatunk az érzéki adottságok valóságán, s a kötelesség intuitív felismerése bennünk egy érzékfölötti világ hirnöke, amely még nincsen ugyan, de amelynek a mi akaratunk segítségével lennie *kell*. S e feladattal szemben a kötelesség nem kérdi tőlünk, van-e kedvünk hozzá, jól esik-e ez nekünk, vagy hogy meg tudjuk-e valósítani, stb. „*Du kannst, denn du sollst!*” — hangzik felénk a parancs: a kötelesség erőt is ad a feladat teljesítésére.

Az erkölcsiség tehát Kant felfogása szerint első sorban is az a letagadhatatlan tény, hogy vannak kötelességeim, aztán pedig e kötelességek teljesítése. Ez az egyetemes elv. Ha ezt közelebbről akarom megjelölni, s pl. az iránt érdeklődöm, hogy mik tehát a kötelességeim, Kant akkor is az egyetemességben, a formaiságban keresi az erkölcsi törvény kifejezését. Azt mondja, hogy csak oly cselekedeteket tarthatunk erkölcsieknek, amelyek törvénye egyetemesen kötelezővé tehető. Honnan tudhatom meg pl., hogy erkölcsös-e a lopás? Onnan, hogy megvizsgálom, vajjon a lopás kötelezettsége egyetemessé tehető-e. Igaz lehet-e az a tétel, hogy: „Mindenkinek kötelessége lopni?” S akkor rögtön intuitíve belátom, hogy a lopás előfeltétele, hogy az ember birtokolni akarja azt, amit lopott. Ámde, ha a lopás mindenkinek kötelessége volna, a tulajdon nyugodt birtoklása teljesen lehetetlenné válnék. A fenti szabály tehát nem lehet egyetemes törvény, mert ellentmondást rejt magában: egyrészt feltételezi a tulajdon birtoklásának akarátát, másrészt azonban ezt a megtartás lehetetlenségével paralizálja.



2. A kötelesség eszméjével együtt egy másik fogalom lép előtérbe a kanti erkölcsfilozófiában: az erkölcsi személyiség, aki a kötelességteljesítésnek él. Ez az erkölcsi ideál: a jónak a megtestesülése. Kant az erkölcsiséggel nem a világot, hanem az embert teszi értékké. A világ azért van, hogy benne az ember erkölcsössé lehessen. Ez a kanti ethika legfontosabb alaptétele, amely a világfolyamat célját az autonóm erkölcsi személyek formálásában keresi. Az erkölcsi személyiség a több-ember, aki nem „dolog”, nem természeti lény többé, hanem maga a megtestesült Ész, aki a világot a maga törvényei szerint ismeri föl: ez nem idegen az ő lényétől, hanem benne mintegy a saját legbensőbb valójára ismer. A törvény, mely az Ész törvénye, s a kötelesség, mely az Ész parancsa, nem kívülről reája kényszerített valamik, hanem belőle fakadó akaratok. Ezért mondhatja Kant, hogy az erkölcsi személy szabad és autonóm, mely önmaga szab törvényt magának. Mert az autonómia az erkölcsi világ igazi formája, szemben a természet jelenségvilágának heteronomiájával, mástól való irányíttatásával. Az erkölcsi világ nem öntudatlan tárgyakból, hanem öntudatosan akaró személyekből áll, akik nem természeti valóságok, hanem az akarat céljai. Ezért kívánja aztán Kant, hogy az erkölcsi személynek embertársai soha se szolgáljanak eszközül, vagyis dolog gyanánt, hanem mindig célokul: ne velük, hanem értük akarjon valamit. A természet, az „okok rendszere” fölé így emelkedik az erkölcsi világ, a „célok rendszere.” Minden emberben kiírthatatlanul ott rejlik lé-

nyének kettőssége: nemcsak az érzéki, hanem az érzékefeletti világnak is részesei vagyunk. Az „ember” bármily esendő és gyöngé természeti lény, fenséges és nagyszerű valaki, mint tagja az „emberiség” erkölcsi közösségének, amelynek értékét és méltóságát magán viseli. Mint ilyen, mindenki önmagát tiszteli meg, ha az erkölcsi törvény szavát a kötelességben felismerve, azt teljesíti. Ezért fogalmazza meg Kant viselkedésünk maximáját ily módon: „Cselekedjél mindig úgy, hogy tartsd tiszteletben az erkölcsi személyiséget önmagadban is, meg másokban is úgy, hogy az mindig cselekvésed célja legyen és sohasem eszköze!”

E felfogás fényénél mit tarthat bölcselőnk az erénynek? Az erkölcsi bátorságot, mely az élet minden helyzetében feltétlenül a kötelesség teljesítése mellett foglal állást.

3. Kant etikája számos mélységes belátás mellett az egyoldalúságnak is tipikus példája. Van benne valami barokk pathetikus heroizmus, amellyel hihetetlen magasságra tudja felfokozni az egyénnek mint erkölcsi személynek az értékét. De ez a személyiségkultusz abból az egyoldalúságból fakad, hogy a „kötelesség”-viszonynak csupán az egyik, az alanyi felét látta, aminthogy az alany aktivitásának igazolása akar lenni egész bölcselete. Ezért a benső élet mellett mit se törődik a külső élet normális és egészséges formálásával, holott a teljes emberi élethez ez is hozzá tartozik. Azonban Kant szeme messze a valóságos ember fölött egy ideális emberen csüggött, akiről maga is azt tanította, hogy létele örök feladat a számunkra. Nála



az erkölcsi érték hordozói „Vernunftpersonen überhaupt”, emberek csak annyiban válhatnak ilyenekké, amennyiben az Észnek hordozói. Csak a XVIII. század racionalizmusának levegőjében születhetett meg az „emberiség”-nek, mint az észlények teljességének az a fogalma, amelyre a kanti ethika támaszkodik. Éppen azért üressé kellett válni e formalizmusnak abban a pillanatban, amint észrevettük, hogy nem csupán racionális lények vagyunk. Akkor fontossá lett a „hogyan?” mellett az akaratban a „mit?” is: a forma mellett a tartalom is. Az erkölcsi világ sokkal gazdagabb, semhogy egyetlen paranccsal kimeríthető volna, s a kötelességek sokkal számosabbak, semhogy mindig tisztán és világosan látnánk ebben az erdőben. A kanti ethika legott elégtelenné és egyoldalú rigorizmussá vált, mihelyt ezt beláttuk. Ezért kellett rajta túlhaladni, bármily lényeges igazságai vannak.

---

### III. Az erkölcsi egyoldalúság legyőzése.

#### 20. §. *Individualizmus, szocializmus, univerzalizmus.*

1. Kétségtelen, hogy azokban az ethikai rendszerekben, amelyeket fejtegetéseink során eddigelé érintettünk, mindegyikben van bizonyos egyoldalúság. Amennyire fogékonyak némely érték iránt, annyira idegenek tőlük más értékek. Ennek a kikerülhetetlennek látszó egyoldalúságnak magyarázatát Eduard Spranger (*Lebensformen*, 2. Aufl. S. 259 ff.) tetszetős módon keresi az emberi lélek szerkezetében. Hat élettypust különböztet meg, akik mind különböző lelki strukturát jelentenek és egyúttal különféle értékelésmódot. Az értékek világával szemben állva mind-egyik típus más és más értékek felé vonzódik, s ennek következtében a viselkedésnek más és más eszményét tartja kötelező erejűnek.

Az ökonomikus életformának az utilitárius ethika felel meg, mert az ökonomikus ember vezető ideája a haszon, s ezért neki az erkölcsi is a hasznos alakjában jelenik meg. El se tudja gondolni, hogy más is lehet a cselekvés motivuma, mint a remélt haszonnak a gondolata.

A theoretikus életforma ethikája az egyetemes törvényszerűség erkölcostana, melynek célja a cselekvésnek egy zárt rendszer keretébe való beillesztése, s a személynek benső következetessége és ellenmon-



dásnélkülisége. Az erkölcsi életet az elvek szerint való életben látja. Ez a típus él a kanti ethika mélyén és a fichtei „umso schlimmer für die Tatsachen”-viselkedésben, amely mit sem törődik a valósággal, ha elvi igazságokról van szó.

Az esztétikus típus a benső forma etikáját vallja. Ilyen a harmoniának, a mértéknek, a *juste milieu*nek oly sokat magasztalt görög erkölcstana, amint hogy a hellén szellem maga volt az esztétikum megtestesülése. A kalokagathia eszménye: az ember, mint műalkotás. De ahogy a művészetben is elválík egymástól a műélvező és a műalkotó, úgy itt is két formája lesz ennek az etikának. Amaz a hédonikus jellegű epikureizmust, emez pedig a tevékenységben, az alkotásban kielégülő aristotelesi eudémonizmust vallja a magáénak.

A szociális típusú ember a segítő szeretet és hűség etikájának híve. Kategorikus imperativusza: Éljen embertársadban! Sokan ezt tartják a par excellence etikának, mert az erkölcsben tisztán és kizárólag társadalmi jelenséget látnak, amely az izolált egyén életében ismeretlen. Ez Madách Miltiadese („egy milliókért!”), aki odaadja magát polgártársainak és maga megsemmisül. E felfogással szemben azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a szeretet még csak foglalat, amelybe az érték drágakövéét kell illesztenünk. Csak olyan embertársainknak lehetünk erkölcsi értelemben szolgálói, akik maguk értékek hordozói. Tulajdonképpen tehát nem az emberekkel, ezekkel a biológiai individuumokkal való együttélés az erkölcsi

kötelesség, hanem az értékekkel való szeretetközösség. Ha nem így volna, hanem válogatás nélkül oda kellene magunkat adnunk minden embertársunknak úgy, hogy magunk szinte felolvadnánk ebben a belőlünk kiáradó szeretetben, akkor sok akadálya volna az emberi élet és a kultúra magasra emelésének.

A tett emberének, a politikusnak („Machtmensch”) erkölcstana a Wille zur Macht-on épül fel, mely nem a szeretetet, hanem a hódítást követeli, melynek első állomása a magunk meghódítása: az önuralom. A tett emberei a legmagasabbra fokozott energia hívei. Madách Pháraója („milliók egy miatt!”) jut az eszünkbe. De ez az ethika féktelen és ostoba szabadosságot jelent az értékek eleven tudata nélkül. Egy ál-személyiség kultúra rejlik benne, ami Nietzsche eszményének is a hibája. Hogy ez a személy igazi erkölcsi személyiség legyen, ahhoz nem a hatalmat, hanem a pozitív értékeket a maguk teljességében kellene akarnia.

E teljesség miatt látszik legmagasabb rangúnak és legátfogóbbnak a vallásos ethika. Hiszen Isten maga az értékteljesség. Az őt akaró élet tehát az igazán erkölcsi élet. De a hozzá való viszony szerint itt is kétféle ethika lehetséges, a szerint, hogy az Istenhez közel tudja-e magát az ember, vagy tőle távol vágyik utána. Amaz a világban maradó, emez a világból menekülő megszentelődés állapota. Ott úgy érzem, hogy Isten munkálkodik általam, itt pedig hozzá igyekszem. Az tehát a cselekvő élet legmagasabbra fokozását, ez



pedig a legszűkebbre szorítását tűzi maga elé kötelességül.

2. Bármennyire érdekesen világít bele Spranger megértő pszichológiája az ethikai típusok lelki struktúrájába, mégis azt hisszük, hogy tisztán az erkölcsi síkban maradva is megmagyarázhatók a rendszerek ellenmondásai és egyoldalúságai az individuálizmus és a szociálizmus eszméjének segítségével.

Az individuálizmus az egyén legteljesebb önállítása. Ennélfogva alaptétele: „Minden az egyén.” Vele szemben a szociálizmus — amely itt természetesen nem politikai pártot, hanem értékeléstípust jelent — az egyén teljes önmegtagadása. Alaptétele: „Minden a köz”. A közt, a társadalmat tehát valami misztikus egységnek, metafizikai valóságnak teszi meg, amely elnyeli, megsemmisíti az egyént.

3. Az individuálizmus nem alkothat mást, mint relativista ethikát. Mindent az egyénnel való kapcsolatában lát csupán, s azt mérlegeli, mennyi gyönyört vagy fájdalmat jelenthet valami a számára és ennek az alapján tartja jónak vagy rossznak. A világ nagy csatatér, ahol egyének küzdenek egyének ellen a létért. E harcban mindenki győzni akar. Az élet harc; az erkölcs a diadal. Az erős győz, tehát jónak lenni annyi, mint erősnek lenni.

A hegelianusok balszárnya, majd Stirner és Nietzsche alkották meg ezt az ethikát a legnagyobb következetességgel. Stirner különösen egocentrikus vonásait domborította ki. *Der Einzige und sein Eigentum* című művében, mely az anarchista indi-

viduálizmus bibliája, ilyen tételeket olvashatunk: „Én vagyok mindennek a mértéke.” „Ahol a világ utamba áll, — s az mindenütt utamba áll — ott szét-tépem azt, hogy vele egoizmusom éhségét csillapítsam. Te nem vagy nekem más, mint az én — eledelem, épp úgy, ahogy én a te eledeled vagyok, amelyet megeszel. Kettőnk között csak egy viszony lehetséges: a felhasználás, a használhatóság viszonya.” „Hogyan használja az ember az életet? Ugy, hogy felhasználja, mint a gyertyát, amelyet a világosság kedvéért eléget. Az ember használja az életet és vele együtt önmagát az élőlényt, miközben azt is, megmagát is elpusztítja. Az élet élvezete az élet elhasználása.”

Ez a hédonista és utilitárista egyén egész természetesen jut el a hatalom moráljának kifejlesztésére, mert hiszen ebben a harcban kötelességének érzi a hatalom akarását. Ennek a theoriája Nietzsche Übermensch-elmélete. „Az embernek arra kell törekednie, hogy felülmúlja önmagát. A nyugalom és a béke csak előkészület az új harcra. Nem fontosak a felhasznált eszközök; nem fontosak az útszélen maradt áldozatok: az embernek csak egy célja van: győzedelmeskedni, hatalmasnak lenni, hogy megtehesse, amit akar, uralkodhassék a többi embereken és rájuk kényszeríthesse a maga gondolatát. Az emberfeletti ember határozza meg egy kor hitét, egy kultúra formáját, aki szabadon, mindentől függetlenül alkot, nem törődve a jóval és a rosszal, az igazsággal és a tévedéssel. Megteremti a maga igazságát, megteremti a



*maga morálját.*" A gyengékre, a nyájemberekre rákényszeríti a maga akaratát, akik ezért szolgálnak neki. A sokasággal, a közzel csak a rabszolgajellem törődik, aki a szolgálásra született, az erős nem. Az erős a törvényhozó, s a legerősebb szinte Isten. Az ilyen egyén túl van a jón és a rosszon, mert ő teremti a jót és a rosszat. A szájalom, a részvét, a nagylelkűség nem a nagy ember erénye: ez szemrebbenés nélkül küldi a halálba, ami megérett a pusztulásra, s nem akarja megtámasztani azt, ami roskadóban van. Nietzsche meg van róla győződve, hogy az a nagy gyámolító tendencia, amely a mai emberben él, csupán korunk dekadenciájának a jele. Az erős embernek sokszor kegyetlennek kell lennie.

Ha nyitott szemmel körülnézünk embertársaink között, s megfigyeljük a politikát: államok és nemzetek, társadalmi osztályok egymáshoz való viszonyát, könnyen meglátjuk, mily elevenen él bennünk ez az individuálista morál. A társadalmi, a felebaráti szeretet elve, mely szemben áll vele, koránt sincs ilyen mélyen belegyökerezve az emberi lélekbe.

4. Az etikai szociálizmus lényegében nem akar tudni az egyénről, mert benne csupán a nagy egésznek, a közösségnek, a hordozóját látja. „Quid habes quod non accepisti?” — mid van, amit nem úgy kaptál? — kérdezi Szent Ágoston. S a szociális érzésű ember azt mondja: az egyénnek mindent a társadalom adott, tehát egész valójával neki tartozik. A társadalom, különösen annak szervezett formája: az állam, a nagy Moloch, a Leviathan, mely elnyeli az egyént.

Az ilyen államban csak szolgák, legjobb esetben hivatalnokok lehetnek, de nem szabad emberek.

Stirner ideális anarchizmusával szemben Tolsztoj képviseli az ideális szociálizmus álláspontját. Szerinte az egyén sorsa az örökös áldozat kötelessége, aki a szeretet teljességében gyönyörűségét találja benne, hogy áldozat lehet. A jó ember az, aki megszabadult az egoizmus illuzióitól. Aki belátja, hogy a gonosz is testvérünk: testünknek egy beteg tagja, s magunkat is bántjuk, ha őt megfenyítjük. Az erőszak nem csökkenti az erőszakot, de a szelídség és a szeretet láttára kiesik a tör a gonosz kezéből. Tolsztoj mindent meg akar semmisíteni, ami elválasztja egymástól az embereket: vagyont, tudományt stb. és egy olyan patriarchális állapotról álmodozik, ahol nincs pénz, nincs hadsereg, nincs állam, nincs egyház, csak egymást szerető emberek.

Amint látjuk, ez a morál nem lehet meg egy bizonyos misztika nélkül: az egésznek, a társadalomnak valami olyan titokzatos funkciót tulajdonít, amely a legmerevebb ellentétben van a valósággal, úgy, amint azt tapasztaljuk.

5. E két szélsőséges felfogás ellentétét már a valóság is igyekszik feloldani, hiszen a tényleges erkölcs még mindig e két ideális típus szintézise. Ha a társadalmat nem valami misztikus lénynek, hanem egyéni akaratok közösségének fogjuk fel, akkor nem lehetetlen olyan megoldást találni, amely hidat ver az individuális és a szociális morál között.

Minden erkölcsi szándék azzal a tudattal ítéltetik



meg, hogy az más hozzánk hasonló érző lényeket is érinteni fog, tehát az erkölcsi élet eleve felteszi a társaságban való élést. Az egyén magával szemben ott érzi állandóan a többi ember, a társadalom tekintetét és a maga értékelését öntudatlanul is összehasonlítja a többiek értékelésével. S minden társas közösség (barátság, család, törzs, rend, nemzet, emberiség) közös értékélményekből táplálkozó egyéni tudatokban születik meg. Ez az igazság egyuttal világosan mutatja előttünk az egyén és társadalom, az individuális és a szociális morál helyes szintézisének is az útját. A társadalom nem biológiai, hanem értékfogalom, amely egy-egy értékeszmét testesít meg, s tagjai csak addig tagjai, amíg közösen hordozzák ezt az értéket. Az embernek tehát úgy kell tekinteni embertársait, mint akikben szintén értékek realizálódtak, s az értéknek járó tiszteletet kell irántuk éreznie. Ha az emberek így tekintenek egymásra, akkor kölcsönösen megbecsülik egymásban a hordozott értékeket, amit a jog fogalma fejez ki legvilágosabban. Az ember joga ugyanis abban van, hogy a többieknek kötelességeik vannak vele, ill. az általa hordozott értékekkel szemben.

Vagyis minden erkölcsi ellentét megoldása az univerzalizmus, amely az egyént képessé teszi minden fajta érték megismerésére és tiszteletére. Az ilyen lélekkel bíró ember úgy embertársaiban, mint a dolgokban minden érték iránt kellő fogékonyságot tanúsít és azoknak megfelelő módon viselkedik. Így minden ember megőrzi a maga egyéniségét, amit az általa hordozott értéknek köszönhet, s mégis minden más

emberrel vállvetve munkálkodhatik az értékvilág csodálatos gazdagságának realizációján. Igaza van tehát Schleiermachernek, aki szerint minden egyes ember, s hozzátehetjük: minden egyes társas közösség, a maga sajátos módján képviseli az emberiséget és hordozza ennél fogva az értékvilágot. Az értékek kvalitatív világa nem az egyformaságot, hanem a különféleséget követeli tőlünk, s mindenki a maga értéke szerint lehet erényes és boldog. A világ nagy szimfóniája csak úgy alakulhat ki, ha mindenki a maga szólamát játssza benne, amelyet rajta kívül senki sem játszhat el. Tehát nem a személyiség megölése, hanem annak minél teljesebb ethizálása a cél. Az ilyen egyén szeme nem azt nézi, hogy magáról vagy másról van-e szó, hanem csak az értéket keresi úgy magában, mint másokban. Mikor cselekednie kell, reá illenek Jézus szavai: „Nékem cselekednem kell annak dolgait, aki elküldött engem, amíg nappal van: eljő az éjszaka, mikor senki sem munkálkodhatik” (János ev. 9, 4.), s arra törekszik, hogy míg e világon van, e világ világossága lehessen.

Ezért a minden érték iránt való fogékonyságáért szeretjük Goethét, aki oly szép kifejezését adta már az itt érintett fausti gondolatnak:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,  
Will ich in meinem innern Selbst genießen,  
Mit meinem Geist das Höchste und Tiefste greifen,  
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,  
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,  
Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.



Faust maga a kielégíthetetlenség: egyetlen életformában sem tud megmaradni, mert mindegyikben fáj neki a másíknak a híánya. S az emberi életnek mélységesen tragikus vonása, hogy a megváltás, a kielégülés csak a halálban jut osztályrészeül, amikor már megszűnik minden vágy és minden akarat...

## 21. §. Az élet célja.

1. Minden ethikai rendszer híányos volna, ha nem volna benne szó az emberi élet céljáról. A cselekvő ember megítélése el sem képzelhető a nélkül, hogy ne legyenek bizonyos fogalmaink azokról a feladatokról, amelyek teljesítése e földi létben reánk várakozik. Az ethika és a teleologia, a cselekvés és a cél gondolata elválhatatlanul egybe vannak forrva, s az egyikről önkéntelenül is a másíkra siklik a tekintetünk.

A naturálista világnézet alapján állva nem tudnánk az élet számára egyéb célt kitűzni, mint az alkalmazkodást, amely által lehetségessé válik az életfunkciók minél további zavartalan működése. E szerint az egyetlen erény sem lehetne más, mint az okosság, amely a körülmények eszes mérlegelésében mutatkoznék meg, s azok ügyes felhasználása révén igyekeznék megkönnyíteni az alkalmazkodás folyamatát.

Nem sok szót kell vesztegetnünk arra, hogy ennek az álláspontnak erkölcsi szempontból való teljes értektelenségét belássuk. Mindnyájan érezzük, hogy ez a felfogás fel sem emelkedik az ethikai magaslato-

kíg: az emberi életnek nagyon sok pillanata van, amikor éppen nem az okos alkalmazkodást, hanem a szembefordulást, s nem az élet megmaradását, hanem az életnek odahajítását, feláldozását érezzük erkölcsi kötelességünknek. Az erkölcsi értékek nem a lét folyamának sima tovaáramlásában, hanem a konfliktusok idején mutatkoznak meg. Az erkölcs a konfliktusok talaján születik meg: a valóságnak és a nem-valóságnak, az u. n. értéknek szembenállásából pattan ki. A valóság és az érték pedig mindig az emberi tudat szinpadán kerülnek egymással szembe, amikor az embernek döntenie kell a fölött, hogy melyiknek siet segítségére a maga akaratának erejével. Az erkölcsiség pedig ilyenkor rendesen azt követeli, hogy az ember az értéknek adja át magát áldozatul. Mert áldozat, önfeláldozás nélkül nincsen erkölcsiség. Ez az a levegő, amelyben egyedül tud megélni az erkölcsi érték. Ezért az élet céljának helyes meg-látása csakis az idealizmus világnézetének alapján lehetséges, amely el tudja választani egymástól a valóságot és az értéket.

2. Minden valóság a maga természeti lételeben értékmentes. Az ember feladata, hogy ezen az értékmentes és alakítható természeti valóságon a maga munkájával megjelenítse, realizálja azokat az értékeket, amelyeket öntudata megvalósítandó feladatokként állít eléje. Javakká, értékes valóságokká kell formálnia a természet értékmentes kész adottságait: ez az emberi élet célja. Önmagát, embertársait és a dologi természetet egyaránt értékekkel kell telítenie.



hogy mindezek többek legyenek természeti valójuknál. Az értékrealizációnak ez a hatalmas folyamata, amely az egész emberiség vállvetett munkásságának az eredménye: a kultúra. Ezért azt is szokás mondani, hogy az emberi élet célja a kultúra szolgálata, annak a növelése.

Tehát a kultúra az igazi emberi mű, amely csak emberi cselekvések nyomán jöhet létre. De nemcsak alkotója, hanem egyben hordozója is az ember a kultúrának, mert nélküle minden ismét a természet értékmentes valóságába zuhanna vissza. Minden kultúra szappanbuborék gyanánt oszlik el, ha nincsenek öntudatos egyéni akaratok, amelyek azt a magukénak vallják, és hordozzák. Mi volna a tudomány tudósok és a művészet művészek és műélvezők nélkül? Néma betű, hangtalan hegedű és a föld mélyébe rejtett szobor. A kultúra éppen azért nem öli meg a személyiséget, mint a naturálisták szeretik hinni, hanem inkább kifejleszti, naggyá teszi, mikor értékes tartalmak hordozójává, mintegy drágaságok edényévé avatja az embert. A kultúra az a csodálatos levegő, amelyben az esetlen gubóból kiröppen a ragyogó szárnyú pillangó: az emberből az isteni lény.

Az élet célja ezek szerint egészen világosan áll előttünk: szolgálnunk kell az igazi értékeket, hogy azok meg is valósuljanak, s ne csak feladatokként lebegjenek az ember világa fölött. Erkölcsei feladatunk, hogy létünk értékes tartalmát gyarapítsuk, s ne valami érzelmi boldogság tétlen élvezetében merüljünk el, mert az élvezet az alkotó munka meg-

pihenése, megállása, s az ember alkotó erejét csak a halál szakíthatja ketté. A kultúrában a szellemi javak és az öntudatosság mérhetetlen növelésének útja vár az emberre.

3. Az itt érintett elvi igazságok fényénél láthatjuk meg teljes egészében a *munka* szerepét az erkölcsi életben. Az értékek realizálásának egyetlen módja a javakat alkotó munka. Ezért a munka nem teher az erkölcsi személynek, hanem kötelesség: nélküle nem is szólhatunk az élet céljának eléréséről. Így megérthetjük aztán, ha a munka nemesítő erejéről halunk beszélni...

A keresztyén világnak és az antik életfelfogásnak nagy különbsége tűnik ki a munka értékelésében is. Még az Ó-Testamentom világnézete is büntetésnek fogta fel a munkát, amelyben ma az élet áldását, kötelességét és örömét találjuk fel. Az antik világ pedig a testi munkát nem tartotta szabad emberhez méltónak, mert filozófiája az élet célját nem az értékek megvalósításában, hanem gyönyörködő szemléletében kereste. A passzív szemlélődés örömeit többre értékelte a cselekvő élet nyugtalanságánál. De a keresztyénség túlhaladt ezen a tanításon. Magáévátette az antik filozófia szemlélődését, de nem a gyönyörködés kedvéért, hanem hogy a szemlélődésben megismert értékeket valóságokká tegye a világban. Nem elégszik meg az ismeret örömeivel, hanem azon fáradozik, hogy Isten országát: az értékek világát itt a földi létben megvalósítsa. Ebből a szándékából fakad



a munkának az az értékelése, amelyet mai erkölcsi felfogásunk vall.

Az értékrealizáló munka kötelességével a legszorosabban összefügg a javak birtoklásának, a *tulajdonnak* a kérdése. Mert egészen természetesnek kell látnunk, hogy az ember egyuttal birtokolni is akarja azokat a javakat, amelyeket munkájával létrehozott. A tulajdonnak nem lehet más erkölcsi forrása, mint a munka, amelynek verejtéke a létrehozott javakhoz tapad. A javak cseréjének joga persze a társadalmi életben e tekintetben nagy változásokat okoz. A munkás idegen javakért elcserélheti a maga alkotó munkáját, ha ennek szükségét látja. De magától értetődik, hogy ez a viszonylat igazán csak csere lehet és nem kizsákmányolás, mert „méltó a munkás az ő bérére”.

E gondolatok egyszersmind élesen elítélik azt a rabló kommunizmust is, amelynek megvalósítási kísérletét a közelmúltban oly fájdalmasan tapasztaltuk. Ennek alapgondolata nem az alkotás, nem az értékrealizáció volt, hanem a meglévő javak elosztása. Javakhoz érdemtelenül, munka nélkül jutni pedig a legnagyobb fokú erkölcstelenség. Össze kell omlania minden olyan társadalmi berendezkedésnek, amely nem a javak létrehozását, hanem azok szétosztását tűzi ki feladatául. A felhasznált és megsemmisített javak fogyásával együtt rohan az ilyen társadalom az erkölcsi Nihil lejtőjén lefelé. Személyeket csak az értékrealizáló munka közössége fűzhet össze állandó társadalmi életformákba. Ennek az igazságnak elhomályosulása okozta a háború után fellépett társadalmi

zavarokat a hadviselt nemzetek országaiban. S a gyógyulás erkölcsi útja sem lehet más, mint hogy a népek újra magukévá tegyék ezt az evidens igazságot.

4. Ennek az ethikai felfogásnak gyökerei a német idealizmus filozófiájában, s különösen Fichte (1762—1814) gondolkodásában találhatók fel. Ő volt az, aki különös súllyal tanította, hogy az érték egyénfeletti érvényének szolgálata nélkül semmi az emberi élet, s a végesnek a végtelenben kell felolvadnia: az egyén életének értelmét a közösség, a faj, illetve a nemzet életében kell megtalálnia. Így a magunk tökéletesedésén munkálkodva az egész emberiség emelése érdekében fáradozunk. Minden egyén egyúttal az egész emberiségnek hordozója: egy láncszem a végtelen sorban, amelynek megvan a maga külön feladata, de e külön feladatok mind beleillenek a nagy egészébe. Nincs senki, aki ne tehetne valamit az egész emberiségért és az egész emberi kultúráért. Az egyéni mű tovább él az egészben, az idő az örökkévalóságban.

Schleiermacher (1768—1834) tanításából pedig azt tanulhattuk meg, hogy természet és ész nem arra vannak hivatva, hogy ellenségesen álljanak egymással szemben, hanem hogy kölcsönösen áthassák egymást. A kibékülésnek pedig az emberi lélek mélyén kell bekövetkeznie, s a kultúrában kell megnyilvánulnia. A kultúra a természet átszellemesítése.

5. A kultúra oly változatos és a végtelenbe nyúló feladatokat állít célok gyanánt az ember elé, hogy ezeket egy ember sem valósíthatja meg a maga rövid



életének a fonalán. Ha valahol, itt csakugyan igaza van a mondásnak: *Ars longa vita brevis*. A kultúra-alkotó tevékenységben éppen ezért egységbe fonódnak az emberi akaratok, s a természetes biológiai kapcsolatok fölébe így szövődnek a szellemi egységek, ezek az igazi erkölcsi alakulatok, amilyen pl. a család, a nemzet, az emberiség. Vannak ugyanis olyan értékek, amelyek már az egyéni létben is megvalósíthatók, de viszont vannak olyanok is, amelyeknek csakis bizonyos közösségek tagjaként lehet hordozója az ember. Ezért a megvalósítandó erkölcsi értékek szerint, amelyek szintén ezt a formát mutatják, meg szokás különböztetni az u. n. individuális élet etikáját a kollektív élet etikájától.

Az *individuális ethika* azokkal az erkölcsi értékekkel ismerteti meg bennünket, amelyeket az egyéni élet céljaként találunk magunk előtt; — a *kollektív ethika* pedig azokat az értékeket tárja föl, amelyeket mint valami társadalmi közösség tagja köteles magára venni az egyén, ha életének célját meg akarja valósítani.

## 22. §. Optimizmus és pesszimizmus.

1. Az optimizmus és pesszimizmus sokat hánytorgatott problémája a legszorosabb összefüggésben van az élet céljának kérdésével, hiszen az a szubjektív hangulat nyilvánul meg bennük, amely a cél értékességének, elérésének vagy semmiségének, illetve elnemérésének tudatából fakad az emberben. A szemünk előtt lebegő ideáloknak megvalósíthatásától igen

nagy mértékben függ lelkünk nyugalma és kielégülése.

Ámde elérheti-e az ember az élete célját? Megvalósíthatja-e az ideális követelményeket? Vannak, akik erre a kérdésre fenntartás nélkül való igennel felelnek: ezek az optimista kedélyek. Az ő szemükben az élet a legharmonikusabb valami, ahol a vágyak és a célok a kielégülésben mindig összeforrnak. Az élet tehát a legérdemesebb („optimum”) arra, hogy örömmel végigéljük, mert ha napfényes eget néha a fájdalom felhői borítják is be, azért ezek csakhamar elvonnulnak, s az öröm derűs napjainak száma sokkal több, mint a borúsaké.

Viszont vannak olyan sötéten látó kedélyek is, akik azt mondják, hogy az élet a legrosszabb („pessimum”), mert hiú vágyak, céltalan vagy önmagukba roskadt, céljukat soha el nem ért akarások színtere. Éppen ezért az élő lény sorsa az örökös szomorúság, amelyet legfeljebb pillanatokra tud felváltani az illúziókból táplálkozó mosoly. Ezek a pesszimisták.

Mivel a valóságnak az ideáltól való távolsága sokkal gyakoribb és fájdalmasabb tapasztalat, mint a kettőnek egybeesése, azért nagyon érthető, hogy a pesszimizmusnak sokkal több híve van, mint az optimizmusnak. A Szentírás Jóbjának példájával, ki a fájdalmas csapások közepette is áldva tudta meglátni az Isten jóságát, ott áll szemben a Prédikátor gyógyíthatatlan szomorúsága, aki szíve mélyéről fakadó szavakkal hirdeti, hogy hiúságok hiúsága minden, amit ember csinál a világon. Az ember tragikus faj, aki sokkal mélyebben hajlik a szomorúságra, semhogy aggc-



dalom nélkül át tudná adni magát az optimista elméleteknek. A vallásos lélek megváltási vágya elesettségünk és erőtlenségünk, a jóra való tehetetlenségünk érzetéből fakad. Mily elenyésző a Leibniz optimizmusa a keserűségnek azzal a tengerével szemben, a mely Schopenhauer, Leopardi, Byron és még oly sok filozófus és költő műveinek lapjairól áramlik felénk!

2. Mindezek az optimizmust és a pesszimizmust túl akarják emelni a szubjektív hangulat korlátain és objektív elméletté akarják tenni. De e tudományos theoriák sem tudják levetkőzni a hangulati színt. Szerzőik egyéni joga, hogy értékesnek vagy értéktelennek mondják a *maguk* életét, de egyetlen igazán objektív érvük sincs annak a bizonyítására, hogy az élet általában akár csupa jó, akár csupa rossz volna. Aki az öröm és a fájdalom szempontjából mérlegeli az élet értékét, az nem is tud a maga szubjektivitásának bilincseiből soha kiszabadulni, s így nem tarthat számat a maga értékelése számára az erkölcsiség megkövetelte objektivitásra. Hiszen az egyik ember oly intenzitásban tudja átélni a gyönyört, hogy mellette a fájdalom egészen háttérbe szorul, s emlékezete csupán az élet kellemes tényeit őrzi meg, míg a másik ember a fájdalmak iránt mutat ily fogékonyságot, s az egyszer elszenvedett fájdalom megkeseríti szájában még az örömek poharának ízét is. A tapasztalatra hivatkozva tehát az egyik éppen olyan joggal mondhatja, hogy „az élet csupa öröm”, mint a másik, hogy „csupa fájdalom, amelynek elviselése minden más dolognál

nehezebb". A világ amannak épp oly igazán kedves és barátságos, mint emennek ostoba és ijesztő.

Ez a két értékelés tehát egyik sem nyugszik igazi erkölcsi alapokon, mert éppen az objektív értékek ismerete hiányzik belőlük.

Az objektív erkölcsi szempontnak figyelmen kívül kell hagynia az öröm és fájdalom mennyiségének kérdéseit, mert nem ezek alkotják az élet célját, hanem az értékeknek a kulturában történő realizációja. Az etikust itt csupán az érdekelheti, hogy milyen viszonyban van a világ valósága az értékekkel, mert ettől függ, hogy van-e értelme annak az akaratnak, mely értékek hordozójává kívánja tenni a világot. S e tekintetben megnyugtathat bennünket az a tapasztalat, hogy a világ nem ellensége az értéknek. A természet dolgai értékmentesek, mondjuk talán így: közömbösek az értékek iránt, de nem ellenségei azoknak. Ezért lehetséges értékkel való telítésük, s ezzel lehetséges az alkotó erkölcsi élet. Az értékeknek nem a természet, hanem az emberi gonoszság az ellenségük, amely azoknak elpusztítására, megsemmisítésére törekszik. De a gonosz ember mellett ott van a jó ember, aki viszont az értékeket melengeti, s életét azok megvalósításának áldozza. A világban tehát az értéktelen és a rossz mellett ott találjuk az értéket és a jót is. S ez a látvány is azt mutatja, hogy az erkölcsi élet csodálatos küzdelem, amelyben azonban kétségtelen, hogy az optimizmus hite megacélozza akaratunkat, s a kétségbeejtő pesszimizmus megbénítja az ideális feladatok megvalósításában feszülő izmaink erejét. Opti-



mizmus és pesszimizmus tehát mint szubjektív hit tényezői lehetnek az erkölcsi élet küzdelmének és erőfeszítéseinek, de az objektív érvényességre igényt tartó etikának túl kell lennie az optimizmuson és a pesszimizmuson egyaránt.

### 23. §. Az erény és a bűn.

1. Az eddigi fejtegetések alapján világosan áll előttünk, hogy az erkölcsi világot elválaszthatatlannak látjuk az értékektől. Az ember *erkölcsiségén* pedig az embernek *értékkel telítettségét* értjük. Magától értetődik, hogy az emberi erkölcsiség mindig csak töredék: egy eszménynek többé-kevébbé való megvalósulása. Teljes, abszolút erkölcsisége csak Istennek van, mert ő az értékvilág teljességének hordozója, s így az abszolút erkölcsi lény.

Mivel erkölcsi ember nincsen az érték hordozása nélkül, egészen természetes, hogy ennek az érték-hordozásnak az emberben bizonyos előfeltételekre kell támaszkodnia. Egy szóval: az embernek az értékkel szemben olyan viszonyt kell elfoglalnia, amely alkalmassá teszi őt az érték hordozására. Az erkölcsi viselkedés az egyén részéről az értéknek megfelelő válasz-készsége, mely a szeretetben, a lelkesedésben, az örömben fejeződik ki az érték tudomásulvételekor. Ezeket a *szubjektív készségeket, amelyek lehetővé teszik számunkra az erkölcsi viselkedést, nevezzük erényeknek*. Ezek az erkölcs előfeltételei, mely nem más, mint az egyén értékkereső beállítottsága a világgal és az emberekkel szemben.

A fentiekből következik, hogy az erények az egyén viselkedésében megnyilvánuló erkölcsi értékek. Ezek azok a személyes értékek, amelyek vizsgálatát az ethika tulajdonképeni feladataként ismertük meg. Mikor az ethikai vizsgálódás az erkölcsi jónak értékelt viselkedést elemzi, fölfedezi ezeket az értékeket, s egyúttal belátja, hogy az erények az erkölcsi viselkedésnek nélkülözhetetlen előfeltételei, mert csak ezek tesznek bennünket képessé arra az értéket megillető válaszra, amelyet kötelességünknek ismerünk fel. Erények és kötelességek tehát szoros összefüggésben vannak egymással, mert a személy értékes tulajdonságain — erényein — nyugszik az a viselkedés — a kötelesség —, amelyet erkölcsi feladatának ítélünk.

Tévednénk azonban, ha azt hinnők, hogy az erények külön-külön tulajdonságok, mert ez a különállás csak az elemzés eredménye. Az erkölcsi személy minden értéke egyetlen forrásból: az értékkereső beállítottságból fakad, s együttesen alkotják ennek a személynek az erkölcsi habitusát. Ezért az erkölcsi erények összefüggenek, s egyik a másikba átvezet. Ez más szóval azt jelenti, hogy egyik erény meglétele vagy hiánya forrása lehet a másik meglételének vagy hiányának.

2. Már az ethika első tudományos megalapozója, Sokrates (Kr. e. 469—399) kapcsolatba hozta egymással az erénynek és a tudásnak a problémáját, mikor azt tanította, hogy „az erény tudás”. Ennek a tételnek intellektualista értelmezése kétségtelenül helytelen irányba terelte a kérdést. Pedig bizonyos, hogy



abban igaza van Sokratesnek, hogy az erkölcsi élet tudás nélkül lehetetlen. Csakhogy mit kell „tudnia” az erkölcsi személynek? Tudnia kell az értékekről, ismernie, „éreznie” kell ezeket.

Az erény ugyanis az erkölcsi létnek csupán egyik oldala, szubjektív előfeltétele: üres forma, amelybe az értéknek keli tartalomként beleömlőnie. Az erkölcsi életben énünket át kell adnunk az értékeknek, s ez az átadás tudást hoz létre. Csak az erényes ember érezheti, ismerheti meg a maguk valójában az értékeket, míg az erények hiánya vakká tesz bennünket az értékek iránt vagy eltorzítja azokat tudomásulvételük alkalmával.

Amde erényes mindenki lehet, s így az értékek helyes ismeretét is megszerezheti. Azok a személyi tulajdonságok tehát, amelyek az erények érvényesülését megakadályozzák, s az értékek látását elhomályosítják, pl. a testi vágyak és a gőg, azok a *bűnök*. Azért mondjuk ezeket bűnöknek, mert az ember felelős értük, hiszen ha akarná, eltávolíthatná őket az erény útjából. Személyes akaratumnak ezt a lehetőségét érezzük át az u. n. *erkölcsi felelősség* tudatában, amely számon kéri tőlünk, hogy vajjon az értékeknek megfelelő válasz volt-e a viselkedésünk vagy sem. Ez az élmény olyan tény, amely bizonyossá tesz bennünket erkölcsi szabadságunkról még akkor is, ha a metafizika a maga okoskodásával napnál világosabban bebizonyítja nekünk, hogy a szabadság lehetetlen.

---

#### IV. Az erkölcsi élet értékei.

##### 24. §. A „jó” ember.

1. Az erkölcsi lét egyéni ideálja a jó ember, aki-ben mindazok az erények megvannak, amelyek lehetővé teszik, hogy ez a mi világunk az értékek hordozójává lehessen. Mint már fentebb mondtuk, az erkölcsi viselkedésnek forrása önünknek értékkereső attitűdje, s a jó ember erényei is ebből fakadnak. Nagyon nehéz aztán ezeket egymástól élesen elválasztani, mert éppen a közös eredetnél fogva az egyén erkölcsi értékei szoros kapcsolatban vannak egymással. A következőkben mégis rámutatunk röviden néhány olyan erkölcsi értékre, amelyek nélkül nem tudjuk magunknak megalkotni a jó ember ideálját.

2. Mivel az erkölcsi élet nélkülözhetetlen kelléke az igaz értékek ismerete és azok szolgálata, azért nem is beszélhetünk erkölcsiségről az *önuralom* erénye nélkül. Benne azt a képességet látjuk, amelynek segítségével életünket értékek alá rendeljük, mikor célul tűzük azokat magunk elé. Igazában az önuralomban rejlik természeti önünk megfékezése, s általa emelkedik fel személyes valónk az erkölcsiség légkörébe. A természetes ösztönök vakok, s az értékek világa iránt az önuralom nyitja ki szemünket. Érthető tehát, ha a nevelés is arra törekszik, hogy önuralomra juttasson el bennünket. Az erkölcsi szabadságnak, az autonómiának első lépcsője ez, amelyen urai vagyunk ösztö-



neinknek és megszülethetik lelkünkben az értékek tudatos akarása. Míg ezt meg nem szereztük magunkban, addig nem is tudunk semmit sem akarni, tehát nem tudunk cselekedni sem: addig mindig csak történeket velünk valami.

Az önuralom igen sokféle formában jelenhetik meg előttünk. Állati ösztöneink megfékezésében mint *mérséklet* mutatkozik meg, amely az ösztönös vágyak korlátok közé szorításában áll. E két erény fontosságát jól ismerték föl már a stoikusok is, akiknél jobban azóta sem hangsúlyozták ezek nélkülözhetetlenségét az erkölcsi életben. Az erkölcsi személynek nincs nagyobb ellensége, mint a mértéktelenség és az élvezetvágy, amely nemcsak a szellemi, de még a fizikai létet is gyökerében pusztítja el. Különösen a szexuális vágyak féktelensége hány nagyreményű ifju életét törte derékban ketté, akik azt hitték, hogy hőssé lesznek és kéjencekké súlyedtek le. A modern naturálista irodalom a természetes élet himnuszának zengésével nagy kerítője a mai emberek lelkének. Hány Paolot és Francescát találna köztünk Dante, akik egy-egy modern könyv lapjain „olvastak szent mosolyáról a vágnak, mely csak egy csókra szomjazik bolondul”, s e himnuszról egészen elvakultak a tisztaság erkölcsi értéke iránt!

Önuralom nélkül megbénul egész erkölcsi valónk. „Mindaz, ami szellemünket fölszabadítja anélkül, hogy úrrá tenne bennünket önmagunk felett, romlásba visz”, írja találóan Goethe.

3. Az önuralom nyomában ott jár a *bölcsesség*,

mely az értékek tisztán látásából árad el az erkölcsi személyen. Bölcs az, aki tudja, mi a jó és mi a rossz. Ennélfogva helyesen meg tudja választani azokat a célokat, amelyek megvalósítására szenteli a maga egész életét. A bölcsesség az értékeknek olyan *egyéni* ismerete, amely több, mint a tudomány. Ez utóbbi ugyanis általános jellegű; — az értékekből is csak az általános érvényűekre irányul a tudós figyelme, — a bölcs ellenben mintegy individuálisan, de mégis érvényes formájukban látja az értékeket. Ezért a „bölcsesség” valami fölényes ethikai tudás, amellyel szemben az értékvilágnak minden tudományos leírása tökéletlennek és élettelennek látszik. A bölcsesség így aztán olyan kincs, amelyet semmiféle ethikai tudomány és a legérzékenyebb lelkiismeret sem pótolhat, annyival inkább, mert nála nélkül a lelkiismeret is a sötétben tapogatózik. De e bölcsesség tehetetlen a *bátorság* nélkül, mely erőt jelent az érték megvalósításáért folytatott küzdelemben. Az értékek szolgálata legtöbbször igen nehéz: sok ellenállást, sok keserűséget kell legyőznie annak, aki nem tántorodik el tőlük. De aki mer, az nyer; a világ a bátraké. Ha mindenki félénken kerülné a tett nehézségeit és visszariadna a nehézségektől, akkor a valóság és az érték világa sohasem fonódhatnék egybe. Aki erkölcsi személyiségének eléréséért küzd, annak Goethével kell vallania:

Feiger Gedanken, bängliches Schwanken

Weibliches Zagen, ängstliches Klagen

Wendet kein Elend, macht dich nicht frei.



Allen Gewalten zum Trotz sich erhalten  
 Nimmer sich beugen, kräftig sich zeigen  
 Rufet die Arme der Götter herbei!

A bátor kezdeményezés, új utak megnyitása az erkölcsi geniusz kiváltsága, amely nélkül megállna a világ.

A fentiekből megvilágosodik előttünk, miért tartotta már P l a t o n (Kr. e. 427—347) a bölcseséget, a mérsékletet és bátorságot, s a köztük összhangot teremtmény igazságosságot azoknak az alaperényeknek, amelyeken épül föl az egész erkölcsi világ.

4. Nem tudjuk elképzelni az erkölcsi jó embert anélkül, hogy ne legyen benne *szeretet* minden igazi érték iránt. A szeretet a léleknek az a melegsége, amely féltő és megóvó szándékkal áramlik az alanyból tárgya felé. A jó ember ilyen lelkülettel fordul oda minden értékhez: személyekhez és tárgyi értékekhez egyaránt, hogy megtartsa, óvja és melengesse azokat. A szeretetben felolvad az én és csupán a szeretett érték él. Nélküle semmi biztosítékunk sem volna arra nézve, hogy az ember nem torzítja-e el az értékeket, mikor tudomásul veszi azokat. Az az odaadás, amely az erkölcsiségben a személy részéről áldozatot követel az ügy érdekében, csakis ennek az érületnek a talaján születhetik meg. Ezért egészen érthető, ha Jézus tanításából azt látjuk, hogy első sorban is szeretetet kívánt tanítványaitól. Hiszen nem is lehet más annak a közösségnek alapja, amelyet ő az emberi személyek között megteremteni szándékozott.

A szeretet az, ami a jó ember szívéből sohasem

vész ki egészen. Megfeledezhetik az egész világról, de a szeretet visszahozza őt e világba. Egy buddhista legenda beszéli, hogy Sakja Muni éveket töltött a pusztában mozdulatlanul. Tekintetét az ég felé emelte és a földből nem látott semmit. Nem nézett mást, csak az Örökkévalót és már közel volt a Nirvánához. Kinyújtott kezei elszáradtak és tenyerében fecskék fészkeltek, mert kőnek vélték őt. A vidám madarak minden tavasszal visszatértek hozzá. De egyszer csak elröpültek és nem jöttek többé vissza. S mikor ezt Sakja Muni látta, keservesen sirni kezdett. A megkövesült lélekben is megmozdult a szeretet, s emberré lett újra, aki már túl volt minden emberin.

5. Míg a szeretet az erkölcsi személynek az értékekhez való viszonyát tárja elénk, addig a *becsület* saját magunk hordozta érték tudatából fakad. Alapja tehát az önbecsülés, mely azt az értéket megillető viselkedés, amelynek magunk vagyunk a hordozója. Így érthető, ha az egyéni becsület mellett meg szokás különböztetni a hivatásbeli, a rangbeli becsületet is, hiszen a társadalomban kiki nem annyira általános emberi értékei által szerepel, hanem ama hivatás révén, amelynek társadalmi feladatait viseli. Ezért beszélhetünk polgári, katonai, orvosi, papi, kereskedői stb. becsületről, mely mind azon az önbecsülésen alapszik, amelyben az illető maga részesíti választott pályáját vagy társadalmi osztályát. A becsület alapja ennél fogva mindig valami valóban megvalósult, személyünk által hordozott érték lehet, mert ennek hiányában nem érezhetjük át az önbecsülést sem, amelyre támasz-



kodva kívánhatjuk csak a mások részéről való megbecsülést. A hordozott érték magassága egyúttal a becsület mértéke gyanánt is szerepel.

Valamely érték meglétét másokon a *tisztelet*, a *megbecsülés* konstatálja. Ezért örvendünk annak, ha mások részéről tiszteletet tapasztalunk irányunkban: ebben értékességünk elismerését vesszük tudomásul.

A *szégyen* a becsület és a becstelenség konfliktusából fakad, mikor azt vesszük észre, hogy erkölcsi valónk nem hordoz olyan értéket, amelynek alapján megszülethetnék bennünk az önbecsülés és jogot formálhatnánk a mások részéről való tiszteletre.

A gyöngye jellemű embernél az önbecsülést a mások véleménye: a *jó hírnév*, a mások részéről élvezett bizalom helyettesíti, amely természetesen az önbecsülés híján a levegőben lóg, s az ilyen ember a lelepleztetéstől, személye ürességének feltárásától való örökös rettegésben tölti életét.

A jó embert más személyekkel való viselkedésében különösen az *igazságosság* és az *őszinteség* jellemzik. Amaz arra teszi őt képessé, hogy mindenkiben tisztelje az értéket és vele szemben azt megillető módon viselkedjék. Az őszinteség pedig megkönnyíti számára az emberekkel való erkölcsi együttélést, mert leplezetlenül tárja fel előttük a saját benső valóját és viszonzásúl ezt követeli mások részéről is.

6. A nélkül, hogy részletesebben fejtegetnénk a jó ember összes erényeit, amelyek úgy is — mint már mondtuk — egy összefüggő komplexumot alkotnak, rá kell még mutatnunk arra, hogy ezek az erények,

s általában az erkölcsi személy értékei nem lehetnek öntudatosan akartak. Az erkölcsi ember nem az erényeket akarja, hanem értékek realizációján munkálkodik. S csak mások veszik rajta észre, hogy cselekvése közben önmagán meg az erkölcsi személy értékei valósulnak meg. Aki „jó” akar lenni, annak nem a jóságán kell munkálkodnia, hanem egyéb értékek megvalósításán. Aki nem az értékeket, hanem a maga erkölcsi értékeit akarja szolgálni, az erkölcsstelen képmutatásba süllyed. Isten megdicsőül a teremtés aktusában, de nem azért teremt, hogy megdicsőüljön, hanem, hogy a világ meglegyen. A jó ember sem azért munkálkodik, hogy ez által az ő értéke növekedjék. Ha így tenne, akkor olyan lenne, mint a farizeus, aki azon hálálkodott, hogy ő nem olyan, mint a mellette térdelő sadduceus. De maga a „személy” csupán aktusaiban él, s tulajdonságai is csak ez aktusokban jelenhetnek meg. A jó ember erényei nem lehetnek tudatosak, mert akkor nem lehetnének többé azok a lökő erők, amelyek a jó tetterre indítják őt. Az erény nem cél, hanem eszköze az értékek realizálásának. Találón mondja ezért Pauler Ákos: „Az erényesség nem egyéb, mint a moralitás kialakult és állandósult formájában.”

## 25. §. A „gonosz” ember.

1. Az értékekről szólva, megemlítettük azok polaritását, vagyis azt a tulajdonságukat, hogy minden pozitív értékkel egy megfelelő negatív érték áll szemben. Ez az „értéktelen”, „negatív” érték azonban nem



egyszerű tagadása, vagy hiánya a pozitív értéknek, hanem maga is pozitíve van értékelve értéktelennek. Amint a negatív számok is mennyiségek, épp úgy a negatív értékek is értékek. Ennélfogva a pozitív és a negatív értékeket úgy kell felfognunk, mint az „érték általában” (Wert überhaupt) fogalomnak a faji fogalmait. Érthető tehát, hogy nem csupán a pozitív értékek lehetnek az akarat intencionált tárgyai, hanem a negatívok is. Míg a jó embert a szeretet a pozitív értékek megismerésére és realizálására készíti, addig a gonoszt a negatív értékek vonzzák. Amaz a pozitív értékek fényétől vonzatva nem is törődik azzal a homálylyal, amelybe a negatív értékek be vannak burkolva. A gonoszt a sötétség fiának szokás nevezni, s csakugyan: semmit se gyűlöl jobban, mint a pozitív értékekről áradó fényt.

A gonoszt gyűlölet tölti el minden pozitív érték iránt. Viselkedése vele szemben a tagadás, a visszautasítás és a megvalósítása helyett az elpusztítására törő akarat. Az igazi gonosz tudatosan és tervszerűen pusztít el minden erkölcsi értéket. III. Richárd azt mondja: „Elvégezem magamban, hogy gazember leszek.” Jago („Othello”) gyűlöli Desdemona erkölcsi tisztaságát, s a legkörmönfontabb gassággal tör elpusztítására. Az ilyen gazembertípusok (v. ö. még Platon Politeia-jában a tyrannos rajzát, s Burckhardtnál a Sforzák és Borgiák jellemzését) csak gúnyos kacajjal és megértés nélkül tudnak szembenállni az erkölcsi értékekkel. A tisztaságot tehetetlenségnek vagy vénlányos butaságnak látják, a szelídséget gyöngeségnek,

az alázatot szolgaságnak: egy szóval az ő szemük minden pozitív értéket a megfelelő negatív értékben lát meg. Ez az „ördögi”, diabolikus viselkedés, amely a pozitív értékek iránt értékvaksággal van egybekötve. Minden aktusában ellene tör annak az értéknek, amit becsül az erkölcsi személy és azt akarja megvalósítani, amitől ez visszariad és amit értéktelennek tart.

2. Már Dante találóan mutat rá a *Purgatorium* XVII. énekében, hogy a gonosz lelkét eltöltő gyűlölet tulajdonképpen a Rossz felé fordult szeretet, s a hét „főbűn” (kevélység, irigység, harag, jóra való restség, fősვნység, torkosság, bujaság) a gyűlölet leányai. A gonosz értékvakságának fundamentumát pedig a gögben és a féket nem ismerő testi vágyban („*cupido carnis*”) kell megjelölnünk. A gög ugyanis az, amely magunkat és a mi érdekeinket mindennek fölé emeli, — a fékezetlen testi vágy pedig mindenben csak a magunk élvezetének tárgyát keresi. Miattuk nem tudjuk eleven intenzitással átérezni az erkölcsi értékeket a maguk materiális valójában még akkor se, ha különben tudunk róluk. Igaza van tehát Szent Ágostonnak, mikor azt kérdi (*de civitate Dei*, XIV. 12—13.): „*Malae voluntatis initium quae potest esse nisi subergia?*” — mi lehetne más a rosszakarát kezdete, ha nem a gög? A theologus szemében a gög az Istennel való szakítás, a filozófus pedig a pozitív értékektől való elfordulást pillantja meg benne.

Ez által igen jellemzővé válik a gonosz embernek a társadalomhoz való helyzete is. Mivel a társadalom személyeknek a szereteten (az értékszereteten) ala-



puló közössége, tagjait összefüzi az a tevékenység, amellyel valamennyien az értékek megvalósulását munkálják. Ámde a gonoszban ez az értékrealizáló akarat tétlen, sőt ő az értékek elpusztítására tör, ezért mindig antiszociális: a gonosz kiszakítja magát a társadalomból és frontot csinál ellene. Még az is, aki nem jut el a gonoszságnak erre a fokára, teher a társadalomnak, mert tétlenségénél fogva a mások erőfeszítése által vitefi magát. Így aztán megérthetjük, miért erkölcsi kötelesség a gonoszak terhétől megszabadítani az erkölcsi akaratú emberek társadalmát akár — a javulás reményében — elzárással, akár pedig — ha nincs remény a javulásra — halálbüntetéssel. Ugy az egyik, mint a másik aktus a gonosznak izolálása a jóktól.

## 26. §. Egyes és kollektív személyek.

1. Az erkölcsi értékek hordozójaként eddig csak az egyes személyt vettük figyelembe, s ennek az értékekkel szemben való viselkedését vizsgáltuk. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az egyes személy mindig tagja, része valami személyekből álló közösségnek, amelyekkel szemben fel kell áldoznia autonóm valójának egy részét. A jó embernek nemcsak önmagával, de embertársaival szemben is vannak kötelességei (igazságosság, hűség, áldozatkészség, szolidaritás), amelyek teljesítése által azokkal szoros kapcsolatba jut. A szolidaritás erénye segítségével a természetes vérségi kötelékek és törzsi kapcsolatok erkölcsi jelleget nyernek, mert tudatos odaadás köti össze a

tagokat valami egyénfölötti cél szolgálatában. Létrejön a csoportok erkölcsi életközössége, amelyben az egész áldozatokat kíván kötelesség gyanánt a tagoktól. Így keletkeznek az erkölcsiség talaján az egyes személyekből a kollektív személyek, amelyek épp oly egységes erkölcsi egységek, akárcsak az egyes személyek, bár hiányzik belőlük a biológiai és térbeli egység. De minden kollektív személy oly értékek realizálásának kötelességét hordozza, amelyet az egyes személy nem valósíthatna meg ezen a kollektivitáson kívül. S ennek megfelelően olyan erényeket is tüntethet fel, amelyek csakis a kollektivitásban érhetők el.

A szociális közösségek folytatják és betetőzik az egyes személy életét, s oly magasságokig érnek el, ahova az egyesek soha sem juthatnának el önmagukban. A költő szép szavai szerint:

So weit öffne sich geheime künde  
Dass vollzahl mehr gilt als der teile tucht  
Dass neues wesen vorbricht durch die runde  
Und steigert jeden einzelgliedes wucht:  
Aus diesem liebesring dem nichts entfalle  
Holt kraft sich jeder neue Tempeleis  
Und seine eigne -- grössre -- schießt in alle  
Und flutet wieder rückwärts in den kreis.

(Stefan George: Der Stern des Bundes, 95. lap.)

Ahogy vannak individuális aktusok, amelyekért az egyes személy viseli az erkölcsi felelősséget, úgy vannak szociális aktusok is, amelyekért a kollektív személy a felelős. *A kollektivitásnak épp az a kritériuma, hogy tagjai együttesen felelősek tetteikért.*



2. A személyiséggel természetesen bizonyos tudat is együtt jár erről a személyiségről. Hol van ez meg a kollektív személyekben? Sehol másutt, mint a kollektivitás tagjainak tudatában. Minden véges emberi személy együttesen hordozza a maga egyes személyének a tudatát és azokét a kollektivitásokét is, amelynek tagjaként él. Minden egyéni tudatban ott található az egyéni én és világa mellett a kollektív személy és világának tudata is, sőt e kettő állandó viszonyban van egymással. Az egyes személy meghódolhat és fel is lázadhat a kollektív személlyel szemben, s mindennek az élményei az individuális tudat területén játszódnak le. Tehát a kollektív személy is épp oly megélt realitás, mint az egyes személy, s a kettő konfliktusai sokszor kemény próbára teszik erkölcsi valónkat. Hány-szor vagyunk kénytelenek megélni, hogy összeütközik bennünk pl. az apa és a tisztviselő, a nemzeti és az általános emberi kötelesség stb. stb. S ilyenkor kell erkölcsiségünknek a legnehezebb próbát megélnie.

3. A kollektív személyek közül, amelyek egészen sajátos értékek hordozói lehetnek, s ezért az erkölcsi életet teljessé teszik az egyes személy töredékes volta számára, legjelentősebb szerepük van a következőknek:

- a) a család a genetikus egység személyes formája,
- b) a társadalmi osztály a gazdasági egységé,
- c) a nemzet a kulturális egységé,
- d) az állam a jogegységé,
- e) az egyház a hitegységé, s végül

f) az *emberiség* az embernek mint véges személynek egységbe lépése Istennel, az egyetlen végtelen személlyel. Éppen azért az emberiség tulajdonképpen a véges emberi személyek ideálja, akik ebben a kollektív közösségben elérik töredékességüknek teljességváltását; az erkölcsi személyek rangsora ezzel befejezéséhez ér el.

## 27. §. A család.

1. Az emberi történet folyamán kialakult kollektív személyek között legnagyobb fontosságú a család, melyben tulajdonképpen minden kollektivitás legrégebbi formáját látjuk magunk előtt. Ez az életközösségnek legrégebbi típusa, s Aristoteles találó megjegyzése szerint az államnak is nem az egyéneken, hanem a családokban kell mintegy a sejtjeit keresnünk.

Az ember valóban a család révén emelkedett ki az állati sorból és általa vált történetalkotó lénnyé. Noha kétségtelen, hogy a család eredetében szexuális mozzanatok is szerepeltek, azért a család messze túl emelkedett azon, hogy benne csupán a szexuális ösztönnek és a fajfenntartásnak ethizált formáját lássuk. Az által, hogy a család megőrizte az elődök eleven emlékezetét és a fiak és unokák nevelése útján előkészítette a jövődőt, mint a jelennek tudatos folytatását, — megalkotta a történetet, s ezzel az embert az erkölcsi világba emelte. A naturálisták mindig azon fáradoztak, hogy ezt a kollektivitást tiszta természetes alakulatnak mutassák be és minden erkölcsi értékből kivetköztessék. De minden igyekezetük hajótörést



szenved azon a tényen, hogy az állati világban az élet tovább-plántálása és az ivadékok felnevelése nem jelenti a két különböző nembeli egyed *állandó*, az egész életre kötött kapcsolatát és az állatok között sehol sem találjuk meg az életközösségnek azt a formáját, amelyet a szülők és gyermekek, a nagyszülők és unokák, sőt az ősök egységének mondhatunk. Már pedig az igazi család ezt jelenti. Mindezek a személyek egy olyan egységet alkotnak, amelynek megvan a maga külön becsülete, hirneve stb., amelyek a család minden egyes tagjára rávetik fényüket vagy árnyékukat. Az állat sohasem ismeri unokáit és még a sokat emlegetett és mintaszerűnek vélt méhek államában sincsen igazi család. Az emberi házasság, a család-alapításnak ez a konstituáló mozzanata, nem merül ki a faj életének megőrzésében, hanem ettől az alapvető jelenségtől átvezet az erkölcsi értékek és javak világába.

Hogy mik a család eredeti életfunkciói, azt nem a mai, sok tekintetben csökevényes „kis” családon szemlélhetjük, hanem ennek meglátása kedvéért fel kell idéznünk a patriarchális „nagy család” emlékezetét. Ennek a legjellemzőbb vonása volt az önmagában való elégségesség, a benső lezárttság. A régi időkben ez volt a közösségnek egyetlen életformája, amely még isteneit sem osztotta meg más családokkal. Gazdagsági funkciója által önmaga gondoskodott szükségletei kielégítéséről. A férfiak dolga volt a nyers termények megszerzése, s a nőkre várt ezek feldolgozása a fogyasztás céljaihoz képest. *Jogi és politikai funk-*

cióját különösen a családatya (pater familias) útján gyakorolta, aki birói tisztében a család tagjai fölött korlátlan ura volt életnek és halálnak. Kifelé a család teljesen egységesen és az ő akarata szerint lépett föl. Bármelyik családtagon esett idegenek részéről sérelem, azt valamennyien kötelességüknek tartották megbosszulni, még pedig nem a sértő egyénen, hanem annak egész családján („vérbosszú”). *Erkölcsei* funkcióját tekintve minden családnak megvoltak a maga külön szokásai, féltve őrzött hagyományai, presztige-e, az életről és világról vallott felfogása, amelyet a családtagok kötelezőnek éreztek magukra nézve, s minden cselekedetükben általuk vezetették magukat. *Kultikus egységbe* fűzte őket a megholt családtagok emlékének közös ápolása, akiknek istenített szellemeit mindig közöttük élőknek érezték. S végül igen nagy és jelentős szerep jutott a családnak a *nevelés* terén. A család ifju tagjait be kellett vezetnie a családi hagyományok szellemébe, át kellett nékik adnia a megszerzett értékeket és javakat, hogy méltóképen folytassák a családnak soha meg nem szakadó alkotó munkáját. Mert semmi sem volt a család tagjaira nézve borzasztóbb, mint tudni azt, hogy velük megszakad az ivadékok sora és a család egész mivoltával — hagyományaival, vallásával, erkölcsi értékeivel együtt — eltűnik a semmiségbe. Az egyének véges életében a család volt az örökélet eleven ígérete és reménysége, s ezért olyan értékek hordozójává lehetett, amelyek messze túlemelkedtek az egyéni lét szűk korlátaiban. A család volt az egyéni élet betetőzése, s kincseivel



nem rendelkezhetett szabadon az egyén: a reábízott értékeket megnövelve kellett átadnia az utódoknak.

Látható tehát, hogy a patriarchális család, az emberi életnek úgyszólván minden funkcióját maga végezte. De kétségtelen, hogy a még átfogóbb jellegű kollektivitások kialakulásával itt is változások történtek. Az egyes személy autonómiájának növekedése és a társadalmi differenciáció folyamata lassankint megbontotta a patriarchális család egységét. Bekövetkezett a „nagy család” szűkebb családokra bomlása, mely már csak a szülőket és a még nevelés alatt álló gyermekeket, esetleg a felnőtt hajadon leányokat foglalja magában. Mai kulturánkban ez jelenti nekünk a családot. Sokan már ennek a felbomlásáról is szeretnek beszélni. A tények csakugyan sokszor igen különböznek az ideáltól. A társadalmi mechanizáció előrehaladásával eltűnik a család sajátos világa: nem lesznek hagyományai, lazább lesz az egyeseket benne összekötő kapocs. Az egyes személy nem hajlandó autonómiáját áldozatul hozni a család kedvéért. A kapitálista termelés formái felmentik a családot a gazdasági funkciók legnagyobb részétől; a házaspárok külön-külön önállóan kezelik a vagyonukat, — sokszor egészen külön társadalmi kört alakítanak maguknak. Gyermekeiket intézetek nevelésére bizzák. A család jogi és politikai funkcióját átvette az állam, a kultikust az egyház... Mi maradt meg a családnak? Alig valami és mégis minden. Mert a család funkcióit lehet ugyan helyettesíteni egyben jól, másban rosszul, de ez mégis csak helyettesítés, pótlék, ami cseppet

sem teszi fölöslegessé és értéktelenné az igazit. Ha nincsenek is ideális családok, azért megvan a család ideálja. S az etikát éppen ez érdekli. Idealitásában a család örök és elpusztíthatatlan kollektív személy, amely azért is igen nagy etikai fontosságú, mert rajta legtisztábban tanulmányozható az erkölcsi kollektív személy struktúrája. Nincs tehát okunk, hogy ne foglalkozzunk vele kissé részletesen.

2. Mint minden életközösségnek, a családnak is természetes biológiai alapjai vannak, amelyek azonban a történet folyamán erkölcsi értékek hordozóivá váltak. A család a házasságra épül, amely mögött a férfinak és a nőnek biológiai egymásra utaltsága rejtőzik. A természet szerint ugyanis férfi és nő csak együttesen alkotják az embert: külön-külön mindegyik olyan fél, amelyik a másikkal való kiegészítésre szorul. E nélkül a faj fenntartása lehetetlenné válnék, s a két nem sajátos differenciálódása egyúttal az életfunkciók elkülönülését is okozta.

A férfi testi és lelki alkatában egyaránt egészen más feladat elvégzésére hivatott, mint a nő. Amabban a hősi, harcos és intellektuális vonások vannak kifejlődve, — emebben pedig az áldozatkész és érzelmi élet sajátosságai az uralkodók. A férfi arra van hivatva, hogy mintegy kifelé ható aktív életet éljen, a nő pedig a befelé forduló és inkább passzív életre termett. A férfi minden törekvése arra irányul, hogy az emberekben tiszteletet és elismerést keltsen maga iránt, a nő pedig a tetszésre, a szívek megnyerésére vágyakozik. Az életben mutatott erényeik is ennek megfele-



lően nagyon sok tekintetben különbözök. A férfi tetteivel, a nő a maga egyéni mivoltával: szépségével és kedvességével akar érvényesülni. Egymásban is ezeket a tulajdonságokat keresik. Egy szellemes francia mondas szerint: a nők a fülükkel, a férfiak pedig a szemükkel lesznek szerelmesek. S csakugyan, a nők nem a szépségben, hanem a tettekben való kiválóságban keresik a férfiúi ideált, amelyről a szó szárnyán száll a hír, — míg a férfiakat különösen a női szépség ragadja meg. Éppen ezért a nő szerelmének lényeges része a férfiú iránt érzett becsülés, amit a férfinak nem kell okvetlenül a szeretett nő iránt éreznie. Hogy egy nő meg fog szeretni egy derék és jó embert, ha egyszer sorsát hozzá köti, annak sokkal nagyobb a valószínűsége, mint hogy egy férfi majd szerelemre fog gyulladni egy derék és jó, de csunya asszony iránt.

Értelmi téren is megvan ez a kiegészítő ellentét a két nem között. A férfi az elvont gondolatok és az elvek körében szeret időzni és a tényekben a törvények megvalósulását látja. A nő egész érdeklődésével a konkrét valósághoz tapad; intuitív gondolkodása tényeket és nem formulákat lát. Irtózik az absztrakcióktól, de annál nagyobb a valóságérzéke. Az egyes dolog és esemény az ő szemében soha se foglalható elvont törvények alá: az individuális vonásokat nem tudja a legszebb általánosításért sem feláldozni. Míg a férfinak minden törvényszerű, addig a nőnek minden kivétel. Amaz a dolgokban az egyformát, a nő a más-

félét keresi. Az individuálisnak ez a kedvelése teszi a nőt született művésszé, míg a férfi a tudomány logikájának egyszínű fátyolát teríti rá mindenre.

Ha valahol, akkor itt csaugyan igaz az, hogy az ellentétek vonzzák egymást. A legférfiasabb férfiak mindig a legnőiesebb nőket keresik. Míg a férfi a férfival háborúra kel, nő a nőt még a barátság orcája alatt is legtöbbször utálja, addig férfi és nő közt megelevenedik a platóni Symposion mély értelmű, gyönyörű mithosza: a kiegészülés, a teljessé válás benső vágya hajtja egymás felé a két töredéket.

3. E vágyakozás jelölésére közönségesen a „szerelem” szót használják, holott e fogalomnak szinte végtelen skálája van a természetes vágy érzéki mámorától a legszellemibb *unio mystica*ig. A „földi” szerelemtől hosszú az út az „égi” szerelemig.

Férfit és nőt egymásba fonó eme kikerülhetetlen érzelemben semmi esetre sem érdekelheti az etikát ennek tisztán érzéki, természetes formája, hanem csakis az a testet és lelket egyaránt átjáró, szellemmel telített vágy, amely a két erkölcsi személyt fűzi egybe. Éppen e lelki jellege miatt sokan nem hajlandók az erkölcsi értékű szerelemben egyebet látni, mint barátságot. Szerintük minden, ami ezen túl még benne rejlik, az csupa természet, s ezért erkölcsön kívüli. Ez a felfogás azonban nem egészen találó, mert a szerelemnek éppen azt a momentumát hanyagolja el, a mely a két autonóm erkölcsi személyt egy másik, ugyancsak autonóm, de kollektív személlyé, erkölcsi értelemben házastársakká teszi. Ezzel a kollektív sze-



méllyel szemben aztán már egyikük sem maradhat mint hitvestárs teljesen autonom.

A barátságnak pedig éppen az a sajátja, hogy nemhogy csökkentené, hanem még inkább fokozza a felek autonomiáját. Az igazi barátok egymással való érintkezése önmagukra eszmélteti őket: egyik a másikon válik öntudatosná. Ezért elképzelhetetlen a barátság baráti meghitt beszélgetés nélkül, amelyben mind a két fél sokkal inkább önmagát, mint a másikat figyeli. A barátságban tehát a barátok mindjobban kifejlődnek önmagukká. Ennek a révén az egyes személy tudatosul bennük. Épp azért hiányzik a barátságból a közös aktus és a barátok tettei nyomán nem jár ott az egymásért érzett közös felelősség. Ez a vonzalom az elvek és eszmények közösségéből fakad, intellektuális jellegű s ennél fogva első sorban férfias érzelem, amely elsorvad, ha a közös eszmények szála elszakad a személyek között.

Feltétlenül bizonyos, hogy a házastársak viszonya nem nélkülözheti a barátságot sem, különösen ami az eszmények közösségét illeti, de azért az őket összetartó szerelem egészen más.

A szerelemben az egyes személy áldozatul adja magát, meg akar semmisülni egy magasabb egység kedvéért, amelyben tagokként mindketten megtalálják magukat. Ezért van, hogy a jó barátoknak nincs szükségük arra, hogy mindennap találkozzanak, s mit sem adnak oly külsőségekre, amik a szerelmeseknek végtelenül fontosak. A szeretők azonban mindig együtt akarnak lenni és megosztani kívánják egymással az

életüket, mert érzelmük így napról-napra elmélyül és több táplálékot kap. Kezdődő, félénk formájában a szerető a szeretett lénytől még nem kíván semmit: kimerül a csodálatban, az istenítésben. Szerelme tárgyát oly magasra emeli, hogy vágy nem ér fel hozzá. „A csillagokat az ember nem kívánja, csak örül a pompájuknak.” De e kívánságtalan, megszentelő szerelmet nyomon követi a vágyakkal teljes szerelem, amelyben a szeretők már oly egyesülésre vágynak, amely egész életüket egyé fonja. Itt lép fel a közösség tudatából fakadó közös felelősség viselésének az eszméje: az az etikai momentum, amelyben a két egyes személy egyetlen kollektív személyben oldódik föl. Így válik a szeretők házassága a sexualis és fajfenntartó ösztön ethizált formájává. Ez a kapcsolat már egészen más, mint a barátságnak az egyéni autonómiát érintetlenül hagyó viszonya.

A házasságot az a szerelem teremtette meg a keresztyén világban követelt monogám formájában, amely a férfi és a nő legmélyebb valóját ragadja meg, s már nem ismer különbséget lélek és test: személy és egyén között, mert benne a lélek a test és a test a lélek színében jelenik meg. Az öntudatlan természet mélységeiből felbuzgó vágy törekszik benne tudatosan egy másik ember felé, akivel meg akarja osztani létének minden pillanatát és minden gondolatát. Az egyik lélek világa: emlékezete, tervei, sajátos eszméi többé nem önmagáért vannak, hanem, hogy egyesüljenek a másikkal a világával, hogy egy új, most már egyetlen világ keletkezzék belőlük. Ezért a szeretők boldogsága



azt kívánja, hogy lelkük legtítkosabb rezdülése se maradjon egymás előtt rejtve. De ez a bizalom még egymagában nem elégíti ki őket, hanem azt akarják, hogy összefonódó lelkükből egy új világ fakadjon, amelyet mind a ketten egyformán magukhoz tartozónak éreznek. Ez teszi együttlétük pillanatait oly feledhetetlenné, mert mindegyiket a teremtés, az alkotás emberfeletti öröme járja át. Összetartozásukat akarja kifejezésre juttatni minden tekintetük és minden mozdulatuk, s ezért akarják, hogy állandóan egymás közelében legyenek és ugyanazok a benyomások foglalkoztassák képzetvilágukat.

A házasság tehát az egymást szerető férfinak és nőnek olyan közössége, amelyben mind a ketten lemondanak autonómiájukról, hogy egyesülésükből egy kollektív erkölcsi személy — a hitvestársak mint egység — jöjjön létre, akinek aktusaiért közösen viselik a felelősséget. Viselik első sorban a gyermekekért, akik e kapcsolatból születnek, s a hitvestársakkal, mint szülőkkel együtt a *család* még magasabb rendű erkölcsi egységét alkotják.

4. Ahhoz azonban, hogy a monogám házasságnak az itt megjelölt formája létrejöhessen, az az előfeltétel, hogy a nő a férfival erkölcsi tekintetben egyformán autonóm személy legyen. A nőnek ez az értékelése csakis a keresztyén kultúrában fejlődött ki, de még ma is számos oly mozzanata van a férfi és a nő viszonyának, amely egészen más értékelésmódból fakad. S ezeket sem hagyhatjuk figyelmen kívül, mi-

kor a férfi és a nő természetadta viszonyának erkölcsi értékek hordozójává tételéről van szó.

A férfi és a nő viszonyában még nagyon sok maradványa van annak az időnek, amikor ezt nem az erkölcsi, hanem hatalmi szempontok döntötték el: a hatalmasabb vagy gazdagabb férfi megszerezte magának azt a nőt, akit kívánt, mert a nőt nem személynek, hanem dolognak tekintette. E felfogás a nőben a férfi élvezetének tárgyát látta csupán, akit kedvelhet az ember, ahogyan pl. gyönyörűségemet találhatom vagyonom bármely tárgyában, amelyet éppen azért szeretek magam körül látni. Ezt a nőt azonban nem szeretheti a férfi a személynek kijáró azzal a szerelemmel, amelyről fentebb volt szó, mint a házasság aljáról. Ezt a nőt el lehetett rabolnia, meg lehetett vásárolnia, ajándéku adhatta vagy kaphatta, gyermekeinek is anyjává tehetette, de szerelemmel nem szeretette. A nőnek ilyen értékelésével egészen természetesen együtt jár a polygamia, hiszen a vagyon nem befolyásolhatja a férfinak az autonómiáját. A vagyon nem csorbul azzal, ha ura nem egyedül benne találja kedvét, mert a vagyonnak nincsen személyi értéke és nincsenek jogai. Ebben a viszonyban a férfi a nőre mint tárgyra szerez birtoklási jogot, s ezt tetszése szerint élvezi, de személyes lényét nem adja át neki, nem akar vele eggyé lenni.

A keresztyénségen kívül mindenütt a nőnek ezzel az értékelésével találkozunk még ma is. Keleten a nő nem személy, hanem dolog. Csak így érthető, ha a Koránban azt olvassuk, hogy a nőnek nincsen „lelke”,



s a paradicsomban nem lehet egyéb, mint huri, a férfi gyönyörűségének eszköze a tubafa árnyékában. Így világos előttünk, miért kell a hindu nőnek a máglyán elégnie ura holtteste mellett: azért, amiért a régi hunok és magyarok a halott mellé tették azokat a tárgyakat, amikben az elhunyt legtöbb kedvét lelte életében.

S honnan származik a keresztyénségben a nőnek ez a nagy megbecsülése, a férfival egyenrangú erkölcsi személyként való elismerése? Semmi másból, mint Szűz Mária alakjából, akit Isten — az egyetlen végtelen személy, a „személyek személye” — arra méltatott, hogy benne lakozzék, s egyfia anyjává tegye. Ez által nyert a nő a keresztyén felfogásban értéket, aki helyet foglalhat az angyalok és a szentek között, s egyenrangú társa, „felesége” lehet a férfinak.

Látható azonban, hogy a nőnek ez a megbecsülése, személyként való elismerése első sorban az *anyának* szól. S csakugyan a keresztyén ethosban a nőnek megbecsülésére egy egészen sajátos ethika: a női becsület etikája alakult ki, amely mindig mint anyát védi és tiszteli a nőt. Még a leánynak kijáró minden megbecsülés is a leendő hitvesnek szól, s a hitvesben a leendő anyát tiszteljük.

Ezen az alapon kell erkölcstelennek tartanunk férfinak és nőnek minden olyan viszonyát, amely a nőben nem tiszteli az anyát, mint erkölcsi személyt. El kell ítélnünk tehát a férfit, aki a nőt csupán gyönyörűsége eszközéül használja, mert ezzel meggyalázza benne az erkölcsi személyt, aki sem hatalommal

meg nem szerezhető, sem pénzen meg nem vásárolható. De meggyalázza és dologgá alázza le önmagát a nő is, ha pénzért áruba bocsátja magát. Érthető, ha a női becsület szoros kapcsolatban van a nemi érintetlenséggel, mert az anyaság szempontjából csak a szűzies és magát csupán egy férfinak odaadó nő lehet megbízható. Viszont meg a nő becsületének sérelme nélkül másnak, mint a férjének nem adhatja oda magát, mert csakis a házasság kötelékével hozzája kapcsolt férfi viseli vele és a társadalommal szemben a nemi érintkezés következményeiért a teljes felelősséget. Ethikai szempontból ezért bűn a szexuális vágynak a házasságon kívül történő minden kielégítése, mert erkölcsi alapon megítélve a természet a szexuális ösztönt nem gyönyörűség eszközéül, hanem a faj életének fenntartása, az utódok nemzése kedvéért hozta létre. Bűnös tehát minden olyan nemi érintkezés is, még a házasságon belül is, amely a fogamzás megakadályozásának tudatos szándékával történik. Ez esetben ugyanis az ember célá teszi azt, amelynek csupán csak mint eszköznek van értéke.

Férfi és nő nemi viszonyának tehát csak egyetlen erkölcsi formája lehetséges: a házasság.

5. A házasság ennél fogva erkölcsi intézmény, amelynek ethikai feladatai vannak. Értékeknek kell benne megvalósulniuk. Férfi és nő azzal a reménnyel kötik benne egymáshoz a sorsukat, hogy teljesebb életet éljenek együtt, mint az külön-külön lehetséges volna. A házasság mindegyikük életének kiteljesedé-



séhez hozzátartozik: nélküle csonka és egyoldalú maradna a fejlődésük.

Ennek az együttfejlődésnek a vágya nyilatkozik meg abban a hitben, hogy a hitvestársakat egybekapcsoló érzelem örökkévaló. Mert nem igazi érzelem az, s nem is lehet erkölcsi házasság alapja, amelyikből ez a hiedelem hiányzik.

Az együttfejlődés, mint a házasság egyik legfőbb ethikai kötelessége, éppen nem könnyű feladat, mert olyan együttérzést és együttélést követel, mint amelyet egyetlen más emberi viszonylat sem mutathat fel. Ez által a házasság túlnő a szerelmen is, meg a barátságon is, amelyekből pedig sok tulajdonságot rejt magában. A házassági kapcsolat nem futólagos benyomásra épül, hanem állandó kölcsönhatásra törekszik. Sőt a szülőkről kiterjed ez a viszony a gyermekekre is, mert az ethikai értékű család tagjai között a kölcsönhatást csupán a halál szüntetheti meg.

Az itt jelzett értelemben a házasság és a családi élet az ember számára igazi ethikai norma, amelynek ideális jellegét mutatja az is, hogy a benne rejlő feladatok a valóságban mindig csak töredékes alakjukban szemlélhetők. De ez a körülmény mit sem von le igazi értékéből, s abból az igazságból, hogy a családi élet követelménye hozzátartozik a teljes emberi élet-hez. Hiányossága miatt csak az ostobák és a gonoszak kívánhatják a házasság eltörlését, mert hiszen minden erkölcsi ideálnak éppen az a sajátossága, hogy soha sem válik belőle teljes valóság: a maga *egészében* mindig feladat marad. Platon szép kifejezése szerint: a

valóság „részt vesz” az ideában, de mindig fogyatkozást mutat fel annak a teljességével szemben.

6. A házasságban a gyermekek alkotják azt az új világot, amelyre a szerető lelkek egyesülése vágyakozik. Éppen ezért elméletileg csakis a gyermekekkel megáldott házasságot tekinthetjük az igazi házasságnak. A *család* fogalma nem csupán a szülőket és az ősokeket, hanem az ivadékokat is magában foglalja. S ez a körülmény nagyon fontos, mert itt tűnik ki a házasság szociális jelentősége. A gyermekek nevelése által válik a család a kultúra tűzhelyévé, mert csak így lehetnek ők a szülők szellemi és anyagi javainak örökösivé és a történet folyamatának hordozóivá. Nem az ösztönös mámorban összeverődött párok, hanem erkölcsileg öntudatos és értékes házastársak teljesíthetik csupán a házasságnak azt a feladatát, hogy együttélésük ne tisztán a faj életének továbbplántálása, hanem javakat szerző és az ivadékokat nevelő közösség legyen. A testi élet, e tisztán állati lét továbbplántálása teljesen értéktelen, ha a „szellemi továbbplántálás” nem követi nyomon. Éppen azért a nevelésnek: a szerzett javak, erkölcsök és szokások átadásának igazi tűzhelye mindig a családi élet lesz, amelynek minden feladatát sohasem végezhetik el a tudományos képzést szolgáló iskolák, sem a családi nevelés hiányát pótló internátusok, mert ezekből mindig hiányozni fog a családi szellem, amely, ha erkölcsi értékű, olyasvalami, hogy az egész életet képes irányítani.

7. A család fontosságát minden emberi közösség formálásában már Aristoteles kellően kiemelte, mikor



azt tanította, hogy az állam is családokból és nem egyes személyekből alakul. A kultúrával együtt mind jobban kidomborodik a család fontossága és jogainak elismerése, éppen azért meglepődéssel kell látnunk ma azokat a törekvéseket, amelyeket egyrészt az u. n. „szabad szerelem”, másrészt pedig a „nőemancipáció” hívei a családdal és a házassággal szemben táplálnak.

A fentebbi fejtegetések alapján egészen természetesnek kell látnunk, hogy a házasság lényegéhez hozzátartozik a tartósság, hiszen feladatai nem máról-holnapra, hanem az egész életre szólnak. Érthető tehát, ha az állam és az egyház a válás megnehezítésére törekszik. Azonban éppen a házasság erkölcsi feladataira való tekintettel nem lehet mégsem teljesen elutasítanunk a házasság felbonthatásának gondolatát. Tulajdonképpen lehetetlenné válik minden olyan házasság, amelyben az erkölcsi feladatok közös teljesítésére még csak a reménység is megszűnik. Mivel mi a házasságot erkölcsi szempontból ítéljük meg, a jó házassághoz kívánatosabbnak látjuk a jellemeket, ill. az ebből folyó értékelések megegyezését, mint bármi mást, mert csak így van meg annak a valószínűsége, hogy a hitvestársak között létrejöhet a kívánatos erkölcsi egység és a kötelesség közös teljesítése. A két fél autonómiája, amit jogilag a nagykorúság fejez ki, így nem széthúzásnak, de egyetértésnek a forrásává válik, amelyre felépülhet egy család boldog fejlődése.

Olyan személyek számára, akiknek egész jelleme és értékvilága merőben különböző, a házasság nem lehet többé más, mint börtön, amelyből kiszabadulni

igyekeznek. S az ennek nyomán járó képmutatásnál sokkal becsületesebb a nyílt szakítás. A házasságok erkölcsi színvonala mindig jobb azokban az országokban, amelyek nem gördítenek a válás elé akadályokat, mert a lehetetlen házasságok felbontásának megakadályozása az erkölcstelenségnek igazi melegágya.

A válás a könnyűség dacára is ritkává válik ott, ahol a hitvestársak komoly felelősségtudattal kötnek házasságot, s nem csupán a pillanatnyi mámor csalogató szavára hallgatnak. Mert rendszerint csak az olyan házasságok bomlanak fel, amelyekben sohasem volt meg a fentebb vázolt testi-lelki egység. Az ilyen hitvesi közösség ugyanis sokkal mélyebben érinti egész valónkat, semhogy bűnhődés nélkül el tudnánk tépni egy ilyen köteléket. Az életet ez után nem lehet újra kezdeni, mert a mult sokkal jobban átalakít bennünket, semhogy megtalálhatnánk régi magunkat. Ez a kapcsolat nemcsak az élő, de még a halott hitveshez is odafűz bennünket, s a költőnek azokat a szavait: „Szívet cseréljen az, aki hazát cserél”, — némi kis módosítással a házasságra is el lehet mondani. Különösen nehézé válik a házasság felbontása akkor, ha a családban még nevelésre szoruló gyermekek vannak, akikhez természetesen mind a két fél egyformán ragaszkodik. Ezért a társadalmi gyakorlat gyermektelen házasságoknál enyhébben ítéli meg a válást, holott itt csupán az elintézésre váró jogi kérdések egyszerűbbek, mert a megsemmisíteni szándékolt ethikai követelmény itt sem kisebb, hiszen egyetlen erkölcsi jellegű házasság sem jöhet létre a gyermekáldás elhárí-



tásának szándékával. Az ugyanis, amit a szabad szerelem követel, az nem házasság, mert nincsenek benne erkölcsi személlyé összefonódott hitvestársak, csak a kellemesség alapján összeverődött párok, akikből hiányzik a közös felelősség — hiszen a gyermeket is az államénak és nem a magukénak tekintik — és akik épp oly könnyen szétszaladnak, ahogyan összeakadtak. Ez a viszony cseppet sem emelkedik túl az állati színvonalon, sőt sokban még annak is alatta marad. Hasonlóképpen nem. etikai házasság többé az u. n. „modern” házasság sem, amelyet a nőemancipáció hívei követelnek, mikor a házasságból szeretnék „kifelejteni” a férfiúi-női (szellemi, pszihikai és fiziologiai) viszonyt. Ők a nőt is férfivá szeretnék tenni és a házasságot a barátság viszonyává átalakítani, ami mind a kettő nem egyéb pusztá agyrémnél.

8. Tévednénk azonban, ha bizonyos tekintetben nem ismernénk el a „nő felszabadításá”-ért folyó küzdelem jogosultságát. Jogos ez a mozgalom addig, míg a nőben is az erkölcsi embert látja és küzd a nő erkölcsi személy voltának minden tekintetben való elismeréséért. Mert eddig, mint fentebb láttuk, ez csak az anyával szemben történt meg. Semmi okunk nincs rá, hogy egyéb téren is megtegyük ezt az elismerést a nőkkel szemben, noha meg vagyunk győződve, hogy az örök női lényeg miatt a nők alkotó ereje mindig más minőségű marad és speciális jellegét meg fogja tartani a férfi mellett.

A nő nem csak nevelésénél és eddigi történeténél fogva, de lénye szerint is sokkal inkább heteronom

lény, mint a férfi. Szívesebben hajlik meg a tekintély előtt. Ebből érthető meg lelkiületének nagyobb vallásos hajlama, s a családban való szerepe is ezzel függ össze. Feltétlenül helyes tehát, hogy a házasságon belül is bizonyos mértékben nagyobb súlya legyen a férj akaratának, s ezen semmiféle „nőmozgalom” sem fog változtatni. Hiszen már a szerelemben is (amely pedig mégis csak alapja a házasságnak) a férfi része a kezdeményezés, amelynek megfordítását mindenkor visszásnak és kiábrándítónak érezi mind a két fél, épp úgy a házasságban is őt illeti meg a szellemi kezdeményezés és a vezetés joga. A nőben nem a férfi rabszolgáját, de egyenrangú kiegészítőjét és segítő-társát látjuk, de nem lehet elfeledkeznünk azért a testi és szellemi munkafelosztás elvéről. Mindkettőjüknek más a hivatása, s éppen ezért együtt alkotják az egész embert. Ha versenytársak akarnának lenni, akkor életük nem a kölcsönös kiegészülés, hanem az örökös harc és konfliktusok formáját mutatná, amivel a család lehetőségének alapjait semmisítenék meg. A tapasztalat is azt mutatja, hogy a nő általában sem vágyik az uralkodásra és szerencsétlennek érzi magát, ha egy gyöngé akaratú és ingatag jellemű férj jut neki osztályrészül. Az erőnek legnagyobb imádói mindig az asszonyok: nincs nő, aki ne tekintene csodálattal egy Napoleon alakjára. Ezért világosan állhat előttünk a házasságban is az ideál: mindkét fél egyenlő megbecsülése, mely a zsarnokságot eleve kizárja, s kölcsönös figyelem által a konfliktusok kerülése, de szükség esetén kell, hogy a döntő szó a férjhez illesse.



## 28. §. Az állam.

1. Ama kollektivitások között, amelyek kultúránkban személyi jelleget értek el, a család fölött az államra bukkanunk, mely a magasabb rendű és tágabb körű társas életközösség formája. A család még látható és konkrét, a vérség kötelékén alapuló kapcsolat, az államban már több a szellemi, a történelmi kötelek. S ezentúl oly nagy számú egyes személyt foglal magában, hogy konkrét valójában nem tekinthető át, hanem csak képviselőiben és orgánumaiban ragadható meg. Elméletileg ugyan nincsen különbség az egy faluból vagy városból álló és az országokat magában foglaló imperialisztikus állam között, de minél nagyobb az állam népessége, annál inkább eltakarják magát az államot azok a közbülső formák: társadalmi osztályok, rendek, egyesülések stb., amelyek átmenetet alkotnak a család és az állam között.

Az állam mibenlétére nézve jellemző, hogy nem egyénekből, hanem kollektivitásokból alakul, amelynek tagjai ennél fogva akaratukon kívül egyuttal az államnak is tagjaivá lesznek. Születésünkkel nem csak egy családnak tagjává, de egy államnak is polgárává válnunk. Ahogyan tehát a házasságban a hitvestársak önkorlátozásában láttuk a kollektivitás keletkezésének alapját, úgy az államot alkotó kollektivitások is korlátozni tartoznak vele szemben a maguk autonómiáját. Ez az értelme annak az u. n. szerződés-elméletnek, amely különösen Rousseau ékesszólásában azt fejtegette, hogy az államot polgárainak közös megegyezése, egy quasi „szerződés” hozta létre.

Noha az államban még H e g e l is magát a megvalósult erkölcsi ideát látta, egészen bizonyos, hogy keletkezésében nem erkölcsi, hanem ettől egészen idegen értékszempontok játszottak közre. A történet tanúsága szerint mindig egy hódító törzs vagy embercsoport szervezi állammá önmagát és a meghódított törzseket. Az állam tehát lényege szerint hatalmi szervezet: olyan kollektivitás, amelynek vezető értéke a hatalom. Ez az a „salus reipublicae“, amely az állam tevékenységében a „suprema lex“. Ennélfogva tévesnek kell mondanunk az államnak minden olyan meghatározását, amelyből éppen ez a döntő mozzanat hiányzik. Aristoteles (Eth. Nicom. V., 1134. a) az autarkeiában, az önmagában való elégségességben kereste az állam kritériumát. Mi leghelyesebben a szuverénitást jelölhetjük meg ilyen gyanánt. E szerint *az állam az a szervezet (kollektív személy), amelynek korlátlan hatalma, azaz szuverénitása van egy bizonyos terület és az azon honos népesség fölött.*

A szuverénitás természetesen nem lehet elhatalmi aktusok nélkül. Ilyenekül tekintendők az állami rendeletek és törvények, amelyekben az állam azt juttatja kifejezésre, hogy polgárai mit tartsanak jogosnak és jogtalannak. Mivel az állam hatalma a maga területén belül korlátlan, polgárai életének nincs olyan mozzanata, amelyet ne vonna be szabályozása körébe. Ezt azzal éri el, hogy számukra pozitív (tétel) jogot alkot, s ügyel rá, hogy ezt csakugyan érvényre is emelje. Így válik az állam különösen a jogalkotójává és védőjévé. Hatalmi aktusainak ez a funk-



ciója a legszembeesőbb. Ezzel teszi magát igazán nélkülözhetetlenné, mert a jog személyek viszonyainak szabályozása. S ez a szabályozás, noha maga is egy u. n. „tisztá” jogra szorul, mint a priori előfeltételre, érvényre juttatásában mégis akarati aktusokat tételez föl, mely a tiszta jogra támaszkodó szabályoknak időbeli kezdetét és végét megszabja, s hatalmával azok megtartásáról gondoskodik. Ez az államnak, mint kollektív személynek a funkciója.

2. Az itt érintett szuverénitás-elmélettel szemben van olyan felfogás, hogy a nemzetközi jog és a Népszövetség meglétele ennek az elméletnek a téves voltát bizonyítja. Hiszen e szerint egyetlen állam sem teljesen szuverén, mert sokszor még belügyeiben is kötik őt a nemzetközi jognak, illetve a Népszövetségnek a korlátozásai. Ezt a nézetet azonban nem fogadhatjuk el. A szuverénitás ugyanis nem más, mint az államnak mint személynek az autonomája. S a nemzetközi jog és a Népszövetség határozatainak elfogadása az állam önkorlátozása, amely éppen ezért nem semmisíti meg az állam szuverénitását. Csak a külső erőszakban, s nem az ilyen benső önkorlátozásban fedezhető fel a szuverénitás megsemmisítésének, s vele az államiság pusztulásának kritériuma.

3. Az államot szokás kapcsolatba hozni a néppel és a nemzettel is, holott egészen világos, hogy ezek a kollektivitások egészen más természetűek.

Az állam polgárait a szuverén hatalom fogja össze egyetlen egységbe, de a nép mint egység ezt a hatalmi kapcsolatot nem tételezi föl. A népközösség

fennállhat még akkor is, ha a szuverénítás és vele az államiság megszűnt. Vagy egy nép élhet egyszerre több állami szuverénítás alatt. Tehát nincs igazuk azoknak, akik azt mondják, hogy az állam a szervezett nép.

A nép lelki közösség. A közös nyelv a közös érzelmek és gondolatok kifejezője. A nyelv és a szokások bizonyos öntudatlan közössége tesz családokat egy néppé. Van ebben a fogalomban bizonyos passzivitás, valami befelé fordultság. Az öntudatra jutott, aktivitásában felfogott nép a nemzet, amelynek műve a nemzeti kultúra. Ezért a nemzet a kultúra egységének alanya. Nincs nemzet kultúra nélkül, amelyet áthat a világnézeti és értékelési, továbbá az alkotási stílus egysége. A nemzet a nagykorúvá lett nép, amelynek autonómiája a nemzeti kultúrában mutatkozik meg. Renan szép szavai szerint „Egy nemzet egy lélek. E lelket két dolog alkotja, ami igazában azonban csak egy. Az egyik a múltban, a másik a jelenben gyökerezik. Az egyik a történelmi múlt gazdag öröksége, mely közös java a nemzet fiainak, — a másik pedig az az akarat, hogy együtt éljenek és gyarapítsák ezt az örökséget. A nemzet tehát hosszú erőfeszítések eredménye: sok önfeláldozás kell hozzá, míg megalakul. S éppen ezeknek az áldozatoknak az emléke egyik legnagyobb nemzeti kötelék. Belőle fakad a jelent éltető és a jövőt elővarázsoló nemzeti akarat. Egy nemzet élete naponként való népszavazás, amint az egyéné az élet állandó igénylése.”

Ezek szerint a népben egy életközösséget, a nem-



zetben pedig kulturális egységet kell látnunk. S így rögtön világossá lesz előttünk az a viszony is, amelyben ez a két kollektivitás az állammal van. A nép primitív egység, amely még nem jutott el a személyes autonómia fokáig, míg az államnak jogi, a nemzetnek pedig kulturái autonómiája van. Ennélfogva a nemzet, mint alkotó alany fölötte áll az államnak, amelyben szintén a maga alkotását pillantja meg. Ezért a nemzeti állam az ideális állam, amely hatalmával azoknak az értékeknek szolgálatában áll, amelyeket a nemzeti lélek ilyenek gyanánt felismer. A nemzeti lét hiányos önálló államiség nélkül. Viszont minden nemzeti állam egészen sajátos valami, amely csupán egy nemzet vágyainak felel meg.

Ebből következik egyúttal az is, hogy az állam nem kultura-alkotó, hanem kultura-felhasználó és védő alakulat. Igazában véve tehát csak kulturnemzetek vannak, míg a kulturállam fogalma fából vaskarika.

Erkölcsei szempontból, az értékek rangsora alapján tekintve a dolgokat, egyúttal beláthatjuk azt is, hogy az államnak nincs öncélúsága. A nemzet megváltoztathatja az államot, ha úgy látja, hogy annak céljai nem egyeznek többé az ő céljaival. Ezen alapszik a nemzeti forradalom erkölcsi jogosultsága a tőle idegen hatalmat képviselő államkormány ellen.

4. Végig gondolva az eddigi fejtegetéseket, kimondhatjuk, hogy az állam a maga valósága szerint nem erkölcsi hatalom. A civitas Dei és a civitas dia-

boli mint államok egyformán tökéletesek lehetnek. Azonban mint kollektív személy, az állam sem vonhatja ki magát az erkölcsi értékek szolgálata alól, amelyek vele szemben is fennállanak kötelességek gyanánt. Az állam aktusaival: a politikával szemben tehát szintén érvényesek az erkölcsi világ törvényei. Csak az az állam jó, amelyik hatalmával az értékeknek megfelelő viselkedést mutat fel. Amelyik állam polgárai számára lehetetlenné teszi, hogy erkölcsi személyekhez méltó életet élhessenek, s politikája tisztán önző hatalmi érdekek szolgálatában áll, megérett a pusztulásra. Nem osztozhatunk tehát *Macchiavelli* (1469—1527) felfogásában, aki a politikát úgy fogta föl, mint az ember hatalmi vágyának mechanikáját egy erkölcsmentes társadalomban. Ilyen társadalom nincs, mert személyek nem lehetnek értéktudat és ezzel járó kötelességek tudata nélkül. *Platon* helyesebb nyomon járt, mikor azt tanította, hogy az államnak az igazságosság személyes erényére kell törekednie. A hatalom fölött, mint minden valóság fölött, ott állanak az erkölcsi értékek, amelyeket hordozni köteles. Minden állam csak addig életképes, amíg megvannak a maga pozitív értékei, amelyet polgárainak meg kell rajta érezniök, hogy ragaszkodhassanak hozzá. A rend maga, amelyet az állam jelent, értékesebb, mint a rendetlenség: az anarchia. De hogy miben látja a rend tartalmát egy nemzet, abban senki más nem lehet illetékes bírő, mint maga a kulturát alkotó nemzet.



## 29. §. Az egyház.

1. A legtágabb körű kollektivitás az emberiség, amely valamennyi véges személyt magában foglal, amennyiben az egyetlen végtelen személlyel, az Istennel állítja az embert szembe. Teljesen üres volna az „emberiség” fogalma, ha nem úgy fognánk föl, mint ama véges lények összességét, amellyel Istennek valami terve van. Nem véletlen, hogy a világtörténet fogalma is a vallási elmélkedések talaján született meg Szent Ágostonnál, mint az egész emberi nemre kiterjedő üdvösség története. A vallás az által, hogy az egyes személy sorsát a személyek személyéhez kapcsolja, teljessé teszi azt, ami csak töredék: az örökkévalóságba emeli az emberi személyt. Ebben a viszonyban az a lényeges, hogy mindenki mint egyes személy léphet Isten elé. „Hagyd el atyádat és anyádat, és kövess engemet!” — így hangzik az Üdvözítő parancsolata a hívő felé. Mindent el kell hagynia annak, aki mindent meg akar nyerni. Mert minden a lélek üdvössége: az örökélet boldogsága.

Az egyház hivatása, hogy ezt a kívánt és remélt üdvösséget szolgálja, s az időben élt valamennyi emberi személyt elvezesse az Isten trónusához. A hívő, aki reábizza magát, úgy fogja fel, hogy ember és Isten egységének: az üdvnek kezeje rejlik benne, s vezetésével csakugyan elnyeri az örök életet. Ezért minden egyház igényt tart arra, hogy benne lássuk az üdvre kiválasztottak közösségét. Ez alól még az abszolút predestináció hitét valló kálvinista egyház sem kivétel, amikor különbséget tesz a látható és a látha-

tatlan egyház között és az utóbbit tartja az „igazi”-nak. Természetes tehát, hogy az egyház lényegéhez hozzátartozik az egyetemességre, a katholicitásra és a kizárólagosságra való törekvés, mivel csak azt az utat tartja az üdvösségre vezetőnek, melyen ő kalauzolja a hívőket.

2. Minden vallás centrális eszméje az ember megváltása a természet tér és időbeli korlátai között. Ezt szolgálja a csoda is, mely a természet folyamatába belenyúló égi beavatkozás az ember érdekében. A természetfölötti világ tehát leszállhat a természetbe, hogy magához emeljen bennünket. Az embernek azonban méltóvá kell magát tennie az üdvösségre, hogy a vallási érték hordozója lehessen. Viselkedésével elő kell készülnie az örök életre. Ezt pedig csak úgy érheti el, ha Isten akaratahoz alkalmazkodik, amelynek az egyház a letéteményese. Ez által az egyház hihetetlen hatalmat nyer a hívő személye fölött: egész élettotalitását betölti és normálja. Nincs a létnek olyan mozzanata, amelyet Isten parancsolatainak birtokában ne szabályozna és ne ellenőrizne. Csak így érthető, hogy az egyház, amely hivatása szerint az üdv *szolgálatára* rendeltetett, olyan uralkodó hatalomra tett szert, amelynek nincs párja a világtörténelemben. A világegyház a földi lehetőségek között megvalósította világállam gondolatát, mely a maga külön jogrendszerével szabályozza híveinek viszonyait.

Ez persze sokszor konfliktusba keverte az egyházat az állammal, a világi hatalom szuverén birtokosával. Elismerhet-e a vallásos ember más hatalmat,



mint Istent, illetve az ő akaratának letéteményesét: az egyházat? Könnyű belátni, hogy az egyház akarata annnyival többet nyom, amennyivel értékesebb az isteni akarat a földi hatalom akaratánál. Nem csoda, ha a hívők szemében az állam sokszor úgy tűnik fel, mint maga az Antikrisztus. Ennek a konfliktusnak elvi megoldása lehetetlen, csupán megegyezés lehetséges benne azon az alapon, hogy az egyház az üdv területére, a lelkiekre nézve tart jogot a szuverénitásra, míg az állam ezt a területet nem érinti. Az egyház így megmarad azon a magas piedesztálon, amelyet az általa hordozott értéknél fogva megérdemel, s az állam is nyer erkölcsi értékében, ha vigyáz reá, hogy ne jöjjön összeütközésbe a lelkiismereti szabadsággal, amely a vallás értékeit az állam fölé emeli. Az állam tehát saját értékének veszélyeztetése nélkül nem tilthatja el polgárait az olyan cselekményektől, amelyeket azok lelkük üdvössége miatt szükségeseknek és kötelességüknek tartanak.

### 30. §. *Az erkölcsi személy értékelésének fejlődése.*

1. Az erkölcsi értékekről való filozófiai elmélkedés a kultúra fejlődésének már meglehetősen érett korában szokott fellépni. Idáig jutva a primitív társadalmi közösségnek fel kell bomlania; a társadalmi atomizáció folyamatának kell bekövetkeznie, hogy az egyes ember fölébe tudjon emelkedni vagy szembe tudjon fordulni a közösség többé-kevésbbé öntudatlan értékeléseinek s azokat kritikával illesse. Az ethika a kollektív ethosz bomlásából születik meg, s ezért

mindíg az egyén felszabadulásának tudata kíséri. Mert a primitív ethika a szociális ethika: az ethosz, ahogy a primitív ember is nem az egyén, hanem a kollektív ember, aki inkább típusnak, mint egyednek volna mondható, annyira nem válik el értékelésében és egész életstílusában társaitól. Az ethosz egy többé-kevésbé zárt embercsoport életszokásait jelenti, amelyben tényezőként sehol sem szerepel az egyéni akarat. Valami relatív maradandó, állandó életforma ez, amelynek követését valamely közösséghez való, sokszor csak véletlen hozzátartozás mintegy mechanikus módon reánk kényszeríti. Ez a kollektivitás erkölcsé, mert benne is megvan a normatív tendencia: kötelességeket ad a közösség tagjainak. Az emberi életnek vannak területei, amelyek még akkor is a szokás uralma alatt állanak, amikor más területek már régen az egyéni akarat körébe tartoznak. Az öntudatos erkölcsiség tehát csak lassan bontakozik ki a szokás burkából.

A mi európai kultúránk mindenben a tudatosságra törekszik, s központi ideája éppen az erkölcsi személyiség, aki tudatosan és felelősséggel alkot és cselekszik. A kollektivitásból az egyéniség felé halad, s még a szociálist is az individualitás szemszögéből értékeli. Az értékek rangsorában legmagasabbra helyezzük az u. n. személyes értékeket, az erkölcsiséget. S kultúránk fejlődésében igen érdekesen nyomon követhetjük az erkölcsi személy fogalmának azt a kialakulását, amely ethikánk gerincét alkotja.

2. A keleti kultúrák nem ismerik a személyiség-



nek ezt az elkülönülését a közösségtől. Ott az egyén inkább arra vágyik, hogy minél inkább eggyé váljon a nagy egésszel, semhogy tőle különválni igyekeznék. Csak a Nyugaton született meg az egyén öncélúságának eszméje, aki az egész világot önmagában találja fel. A filozófiai ethika tudatos megalkotására Sokrates (469—399) elmélkedései adták meg az indító lökést. Az „Ismerd meg tenmagadat!” elvével ő lett megalapítója a lelkiismereti etikának. Mikor azt tanította, hogy tudás nélkül nincs erény, akkor azt az igazságot sejtette meg, hogy az értékek ismerete feltétele a helyes cselekvésnek.

Ezen az alapon fejlődhetett aztán ki az antik filozófia morálja, amelynek legjellemzőbb vonása, hogy az önmagában elégséges egyes személyt (αὐταρκής) tette a világfolyamat egyetlen szilárd pontjává. Különösen a stoikusok elmélkedéseiben kialakul a benső szabadságban élő személy eszménye, aki nem játékszere, hanem ura a dolgoknak, mert fölébük tud emelkedni. Ezzel megtörténik a személynek és dolognak az az elválasztása, amely nélkül nem születhetett volna meg sem a római jog, sem a nyugati erkölcs.

De az antik gondolkodás ezt a személyt még nem emelte túl a természeten. A hellén embereszmény még nem szakadt el a természettől, mint a keresztyén. Ember és állat, művészet és valóság, kultúra és természet valami csodálatos összhangban olvadtak még ekkor össze. Csak éppen tudatossá vált az, ami eddig tudattalan volt. Az istenek élete nem különbözött az emberekétől, s az örökkévalóság a földi élet mása volt.

De a keresztyénség, mely egy új világot alkotott az antik romjain, eltérte az ember és a természet kötelékeit, s minden vágya az volt, hogy az így gyökerét és talaját vesztett embert az isteni kegyelem kertjében ültesse el. Az ember személy-voltában a lelkiiséget hangsúlyozva fölelevenítette a platoní dualizmust és Aristotelesnek azt a tanítását, hogy minden élő az Isten örök tökéletessége felé sóvárog, s ezt az egész filozófiai elméletet átíttatta az evangélium szellemével: Isten és ember atyai és fiúi viszonyának hitével.

A stoikusok heroikus etikája végtelen magasságra emelte a lelki szabadságban élő személyt, a keresztyénségben pedig oly közel hozta Istenhez, hogy az isteni kegyelem révén a lelki ember: a személy az ő képének vonásait viselhette magán. Az antik Logos az a szuverén Rend, amely a maga törvényének keretei között összetartja a dolgokat a kosmosban. Mint minden elvi lényeg, nem ismer különbséget: előtte minden személy egyenlő. De a keresztyénség etikai génusza a mindenség végső elvét nem egy személytelen Rendben, hanem a végtelen jóságú Istenben pillantotta meg, aki az Atya, azaz: a személyek személye, s a vele való viszonyánál fogva minden személy testvérré válik. Így válik csak lehetővé, hogy a testvéri szeretet lesz a *corpus christianum* összetartója, s összeomlik az egész régi társadalmi rend, mert minden lélek, aki az Atyához tartozik, személlyé lesz és a rabszolga „Krisztusban testvére az ő urának”. A Stoa tehát egyengette a sze-



mélyiség etikájának az útját, de egész teljességében a keresztyénség emelte azt uralomra. Csak ebből a hitből táplálkozhatott Szent Ágoston, a legnagyobb etikai lángelme, akit a mi kultúránk létrehozott. Az ő nagyságának titka abban rejlik, hogy életével szemléltethetővé tette előttünk ennek a hitnek a gyümölcseit. Megmutatta, hogy a bűn a felemelkedésnek nem feltétlenül akadálya, hanem lendítő ereje is lehet. „A természet, mikor legyőzi az embert, egyúttal a megváltás vágyát is felébreszti a leigázott teremtményben. A tökéletlenség az az anyag, amelyből az isteni kegyelem a megváltott embert formálja.”

Ezen a keresztyén etikán nyugszik ma is a nyugoteurópai kultúra egész erkölcsi értékelésmódja. Annyira beidegződött ez mindnyájunk életébe; hogy önmagunkat kellene megtagadnunk, ha el akarnánk szakadni tőle. A modern ember világképe nem valósi jellegű: a természettudomány a világot önmagából akarja megérteni, de erkölcsi értékelésünk összeeszkad, ha a keresztyénség hagyományos eszméit kihúzzuk alóla. A nyugoti ember atheista is csak keresztyén módon tud lenni. Világosan kitűnt ez a kanti etikában, mely az erkölcsi világot nem tudta megérteni a keresztyén eszmék posztulátumként való felállítása nélkül. De van Kant etikájának egy olyan mozzanata is, amellyel messze előre vitte a személy értékességének gondolatát: az autonómiát értem. Míg ugyanis a keresztyén eszmekör a személyt heteronómiájában, azaz: Istentől való függésében látta, addig a königsbergi filozófus az újkori filozófia naturálista

tendenciáinak hatása alatt az erkölcsi személyt tisztán csak a maga önlényegében ragadta meg és így tudta autonómiáját felfedezni. Kant volt az, aki azt tanította, hogy az ember mint természeti lény rab-szolga, de mint erkölcsi személy szabad, mint emberi személynek pedig kötelességei vannak, vagyis: figyel-nünk kell mindarra, amit a szabadság világa mint értéket tár fel előttünk.

Ennek a gondolatnak mélységéből merítette értelmét az egész postkantianus német ideálista filozófiai mozgalom. S mivel ennek az alapján áll a mai filozó-fálás szelleme is, bátran mondhatjuk, hogy az auto-nom erkölcsi személy eszméjének gazdagságát még ma sem merítettük ki. Ez eszme nagyszerűsége meg-értetheti velünk, ha miatta némi egyoldalúságba is esett a modern gondolkodás, — ez az egyoldalúság a nagyszerű előtt érzett csodálatból fakadt. Mai jó-zzanabb látásunk igyekszik immár átfogni azt a szférát is, amelyet a kantianusok elhanyagoltak. A feno-me-nologusok finom vizsgálatai ismét ráésméltettek ben-nünket az ethikai formalizmus ürességére és egy a kötelességeket értéktartalmukban vizsgáló ethika szükségességére. Ebben különösen Max Scheler-nek vannak elévülhetetlen érdemei.

A racionalizmus hajlott az ember önistení-tésére, de be kellett látnia, hogy az értékvilág nélkül értelmetlen zűrzavarrá lesz számunkra a lét, amelyet nem érdemes végigélni. Fichte írja egy helyen (*WW. Nachlass* III, p. 449): „Gondold azt, hogy önmagad által semmi és Isten által minden vagy, hogy nemes



és erős légy ebben a gondolatban. De cselekedj úgy, mintha Isten, aki rajtad segíthetne, egyáltalában nem volna, hanem neked magadnak kellene mindent megtenned, aminthogy valóban nem is fog rajtad egyébként segíteni, mint ahogy segített azáltal, hogy visszaadott tégedet önmagadnak." A modern embert csakugyan annyira elfoglalja a tett mámora, hogy nem ér rá tekintetét a transcendens világ magasságain jártatni, pedig mindenütt ennek a fénye világít az útjain. Meg van róla győződve, hogy az üdvösséghez is csak az önmaga fáradozása viszi közelebb. „Wer immer strebend sich bemüht, *Den* können wir erlösen" — éneklik a Faust halhatatlan lelkét az Ég felé vivő angyalok. Ám az ethika éppen arra való, hogy e földi élet tömkelegében az ideálok eme napfényes magaslatai felé vonja tekintetünket. Nem lerombolni, de megérteni akarja az eszményeket, mert csak ezek levegőjében tudunk lélekzeni. Örök szomjúság él bennünk az eszmények iránt, — ezt a filozófia épp úgy tudja, mint a vallás. De S i m m e l találó megjegyzése szerint: az egyház a földöntúli világot akarja a földre lehozni, a filozófia pedig a földi világot akarja a földöntúli világba fölemelni.

---

## BIBLIOGRÁFIA.

Azoknak, akik e rövid vázlatnál bővebb formában akarják tanulmányozni az ethikai kérdéseket, a következő művek olvasását ajánljuk.

A magyar nyelvű irodalomból Pauler Ákosnak a szövegben már idézett könyvére (*Az ethikai megismerés természete*, 1907) és *Bevezetés a filozófiába* c. munkájára hívjuk fel az olvasó figyelmét. Fontosak továbbá: Böhm Károly: *Az ember és világa* c. művének ethikai részei.

Az *ethika történetére* nézve jó útbaigazítást nyújtanak:

Henry Sidgwick: *Outlines of the history of Ethics*, 1886, mely eredetileg az *Encyclopedia Britannica* egy cikke gyanánt jelent meg.

Max Wundt: *Geschichte der griechischen Ethik*. 2 kötet, 1908—1911.

Fr. Jodl: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*. 2. kötet. 2. kiad. 1906—1912.

Szélesebb alapon igen használható bevezetést nyújt az ethikai problémákba H. Sidgwick német nyelven is megjelent műve: *The Methods of the Ethics* (*Die Methoden der Ethik*, 1909).

A modern filozófusok közül ethikai szempontból legérdekesebbek Kantnak idevágó munkái, ezek azonban kezdőknek nem igen ajánlható nehéz olvasmányok. Az ő szellemében vannak írva:

P. Hensel: *Hauptprobleme der Ethik*. 2. kiad. 1913.

Th. Lipps: *Die ethischen Grundfragen*. 2. kiad. 1905.

Kant formalizmusával szemben az értékelmélet alapján áll a mai filozófia legjelentősebb ethikusa, Max Scheler, akinek mi is sokat köszönhetünk. Az ő főműve: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916.





A keresztyén egyház erkölcei elveit fejtegetik:

a) katolikus szempontból: V. Cathrein: *Moralphilosophie*. 2. köt. 5. kiad. 1911.

b) protestáns állásponton: H. Schwarz: *Das sittliche Leben*, 1901.

W. Herrmann: *Ethik*, 1909.

Történeti alapon: E. Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* (Gesammelte Schriften, I.)

A modern filozófiai etikák közül legfontosabbak:

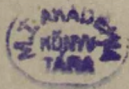
W. Wundt: *Ethik*. 3. köt.-4. kiad. 1912.

Fr. Paulsen: *System der Ethik*. 2. köt. 10 kiad. 1913., mely a leglendületesebben és legvilágosabban írt etika.

H. Höffding: *Ethik* (deutsch von Bendixen), 3. kiad. 1922. Az angol morálfilozófia alapján áll, de sokat tanult a német ideáлизmustól is.

Olvasásra ajánlhatjuk még K. Joël könyvét: *Der freie Wille*, 1908., mely párbeszédes formában az indeterminista fel fogás legragyogóbban megírt modern képviselője.

Az itt felsorolt művekben aztán a további tanulmányozásra bőséges útmutatást talál az olvasó.



## NAGY JÓZSEF

egyéb könyvei:

*Pascal Gondolatai.* (Filozófiai Írók Tára, 25. kötet.) Budapest, Franklin, 1912. Elfogyott.

*A filozófia története.* Budapest, Pantheon, 1921.

*Taine.* (Ember és Természet, I.) Budapest, Franklin, 1922.

*A mai filozófia főirányai.* (Ember és Természet, IV.) Budapest, Franklin, 1923.

*Két filozófus: Platon és Kant.* Budapest, Franklin, 1925.

Sajtó alatt: *Gondolkodók.* (Tanulmányok.) Budapest, Franklin.

*Bevezetés a filozófiába.* Budapest, Franklin.

---



# TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY.

A könyvsorozat, melyet ezen a hagyományos régi címen megindítottunk, méltóképen folytatni igyekszik Kazinczy és Széchenyi korának legeredményesebb tudományos vállalkozását, mely ezt a címet viseli. Tudományos bevezetések és összefoglalásokat ad közre a szellemi és a természettudományok egész területéről; a legjobb tudományos szakérők tollából oly munkákat bocsát ki, melyek a legmagasabb tudományos igények szemmel tartása mellett is közérthetőek, egyszerű, világos, szabatos és áttekinthetően tagolt előadásban tájékoztatnak minden művelt olvasót a tudomány egyes területein elért eredményekről. A könyvsorozat tekintettel van az egyetemi és főiskolai oktatás szükségleteire s különösen figyelmet fordít az egyetemes tudományosság magyar vonatkozású tanulmányaira. A gyűjtemény egyes kötetei gyors egymásutánban jelennek meg.

*Eddig megjelent kötetek:*

I.

**PRINZ GYULA**

egyetemi ny. r. tanár

**EURÓPA VÁROSAI**

Ara 17.500 kor.

„A városok alaprajzának földrajzi kutatása természetszerűen szorosabbá fogja fűzni a nagyon meglazult kapcsolatot a földrajz és a történettudományok között, mert a történettudomány az alaprajzok alaktanában gazdag kútforrást fog találni. Ma, az ilyen kutatás kezdetén, a kutatás és közlés tökéletlensége miatt nehezen látható még az az eredmény, mely a figurális összehasonlításból, a formaelemek stílusából, a formaelemeknek megismétlődő egybekapcsolódásából, elterjedésük határaiból kiolvasható lesz. (Az Előszó-ból.)

II. és IV.

**CHOLNOKY JENŐ**

egyetemi ny. r. tanár

**ÁLTALÁNOS FÖLDRAJZ**

Az I. kötet ára 40.000 kor.

A II. kötet ára 60.000 kor.

„Egyre jobban virágzó földrajzi irodalmunknak évtizedek óta táguló üregét tölti be Chólnoky élvezetesen megírott, tömör

kis könyve. Ez az első kötet a levegő és az oceánok fizikai földrajzát öleli föl, a további a Föld szilárd kérgének és belsejének ismertetését adja, végül a növény-, állat- és emberföldrajz vázlata következnek. A magyar főiskolák diáksága, de a nagyközönség szempontjából is kívánatos, kövessék egymást az általános földrajz további kötetei gyors iramban. A két első, térképekkel és grafikonokkal bőkezűen illusztrált kötet arra vall, hogy a teljes sorozat ugyanoly klasszikus mesterműve lesz az általános földrajznak, mint amilyen Frech breslauer professzornak Teubner utján *Natur und Geisteswelt* sorozatában megjelent s a maga nemében páratlan általános geológiája." (*Magyarság*).

## III.

DÉKÁNY ISTVÁN

egyetemi m. tanár

## BEVEZETÉS

## A TÁRSADALOM LÉLEKTANÁBA

Ára 25.000 kor

„A társadalmi lélektan oly területhez hasonlít, amelyet már sokan bejártak ugyan, de térkép felvételéről nem gondoskodtak, hogy az utána következők akadálytalanul s ismert útvonalakon jár hassanak." (Az *Előszó*-ból.)

## V.

GAÁL ISTVÁN

egyetemi m. tanár

## A FÖLD TÖRTÉNETE

Ára 35.000 kor.

„A Föld történelmének megbízható adatait, amelyeket egyenként, részleteikben több tudomány vizsgál, egységes képpé a történelmi geológia rója össze. Leginkább az általános földtan és a geográfia hordja össze a ciklopszköveket és alappilléreket, mert ez a két tudomány vizsgálja a jelenkor geológiai folyamatait a legszigorúbban. Elmondhatjuk, hogy a történelmi földtan csak akkor felel meg hivatásának, ha a felsorolt tudomány-szakok előkészítő és összehasonlító tanulmányainak eredményeit fölhasználva, keresi az egységet, s a földtörténelem egyes elszigetelt adatait összefüggő áttekintéssé, levegős, mozgalmas, napsugaras plein air-képpé varázsolja." (Az *Előszó*-ból.)





## VI.

ECKHART FERENC

## BEVEZETÉS A MAGYAR TÖRTÉNELEMBE

Ára 35.000 kor.

A kis kötet a modern magyar történetírás eredményeit és a szerző saját gazdaságtörténeti kutatásait szélesíti ki a magyar történelem egységes áttekintésévé. Világos és tömör előadásban a honfoglalás történetétől Trianonig vezeti az olvasót.

## VII.

KUNCZ ÖDÖN

egyetemi ny. r. tanár

## BEVEZETÉS A JOGTUDOMÁNYBA

JOGI ENCIKLOPÉDIA.

Ára 35.000 kor.

A magyar jogirodalomnak régóta észlelt hiánya, hogy nincsen olyan alkotása, amely a jog kérdéseivel lépten-nyomon találkozó művelt laikust (kereskedőt, iparost, földbirtokost, mérnököt, orvost, tanárt stb.) világos és megbízható fejtegetésekkel elkalauzolná a jog nagy birodalmában és tiszta képet adna neki azokról a jogintézményekről, amelyeknek befolyása és hatása alól senki magát ki nem vonhatja. Szerző *hézagpótló munkát* végzett, amidőn mindössze 170 oldalt kitevő, tetszetősen kiállított kis könyvében megbízható tájékoztatást ad mindenkinek a jogfilozófia fontosabb problémáiról és a magánjog (a hiteljogot, a háborus jogot és nemzetközi magánjogot is beleértve) minden egyes kérdésről.

## VIII.

RHORER LÁSZLÓ

egyetemi ny. r. tanár

## ATOMOK, MOLEKULÁK, KRISTÁLYOK

Ára 35.000 kor.

„Minden természeti törvény csak bizonyos megszabott határok között, a jelenségeknek egy bizonyos csoportjára érvényes. Így az atomok változhatlanságának törvénye érvényes volt és marad is azon kísérleti körülményekre vonatkozólag, a melyek mellett a kémiai változások rendszeren lefolynak. Ezen eddig ismert jelenségekhez a radioaktivitás felfedezése a tűneményeknek egy új csoportját csatolta, a mely természetesen más törvények szerint folyik le.” (Az *Előszó*-ból.)



## IX.

## LASSOVSKY KÁROLY

az állami csillagvizsgáló intézet adjunktusa

## A MARS BOLYGÓ

Ára 28.000 kor.

„Az utolsó évtizedek óta egyetlen egy bolygó sincsen annyira az érdeklődés homlokterében, mint a Mars. Könyvünk célja minden fontosabbat és érdekesebbet elmondani a Marsról, amit tudományos kutatások alapján jelenleg róla tudunk. Ki fogunk terjeszkedni azokra a feltevésekre is, melyek a Marsra vonatkozólag az idők folyamán életre keltek, kellő értékükre szállítva le őket, s igyekezni fogunk, hogy azokat a képtelen hiedelmeket, melyek általánosan el vannak terjedve, teljesen eloszlassuk. A hazai szegényes csillagászati irodalomnak is vélünk szolgálatot tenni, mikor e művet útjára bocsátjuk. (Az *Előszó*-ból.)

## X.—XI.

## SOÓS LAJOS

a magyar nemzeti muzeum osztályigazgatója

## RENDSZERES ÁLLATTAN I. és II.

I. kötet ára 45.000 kor.

II. kötet ára 45.000 kor.

Az állatrendszertan fogalma igen lényeges változáson ment át, mióta az állattan mint komoly tudomány elfoglalta helyét a természettudományok sorában. Feladatának eleinte pusztán azt tartották, hogy ismeretet nyújtson az állatok szinte kimeríthetetlen alakgazdagságáról, az alakokat lehetőleg könnyen felismerhető bélyegek szerint jellemezze, névvel megjelölje, s a bélyegek hasonlósága vagy különbözősége szerint bizonyos fokozatos csoportokba, kategóriákba ossza. Ma, mikor tudjuk, hogy az állatok egyes csoportjai egymásból jöttek létre fokozatos átalakulás útján, az állatrendszertan feladatát is másképen jelöljük meg. Mivel az állatok egymástól származtak, rokonságban vannak egymással, s a mai állatrendszertannak e, természetszerűleg közelebbi vagy távolabbi rokonság kifejezőjének kell lennie.



## XII.

NAGY JÓZSEF

egyetemi ny. r. tanár

## AZ ETHIKA ALAPVONALAI

Ára 40.000 kor.

„Hozzáértő fül számára a filozófia ethika mélyén is az a himnusz zeng, amely a süllyedő Titanic fedélzetén hangzott föl a halál titokzatos karjaiba hanyatló emberek ajkán: „Közelb Hozzád, Uram, mind közelebb!” S ez könnyen érthető annak, aki tudja, hogy az igazi tudomány és az igazi vallás nem is lehetnek egymásnak ellenségei.” (48. 1.)

## XIII.

Dr. jur. et med. SZÁSZ BÉLA

kir. törvénytudományi orvos

## ORVOSI JOGTUDOMÁNY

Ára 60.000 kor.

„E munkában a felsorolt okokból egy általános rövid bevezetés után előbb a büntető jog alapelveit, azután a bűnvádi per menetét, majd az egyes büntetendő cselekményekre vonatkozó törvényeket ismertettem s ezeknek értelmét, lényegét törekedtem az orvos számára kifejtetni; azután a magánjognak alapelveit és a magánjog főbb intézkedéseit — amennyiben orvosi vonatkozásuk van — igyekeztem megismertetni; végül a polgári per menetét vázoltam.

Az előadottak érthetővé teszik, hogy miért választottam e munkámnak az orvosi jogtudomány (*iurisprudentia medica*) nevet.” (Az *Előszó*-ból.)

## XIV.

GOMBOCZ ENDRE

egyetemi magántanár

## RENDSZERES NÖVÉNYTAN I.

Ára 45.000 kor.

„Mikor a „Tudományos Gyűjtemény” felszólítására egy rendszeres növénytan megírására elhatároztam magamat, azt a hiányt akartam pótolni, mely e téren növénytani irodalmunkban érezhető. Nagyobb, elsősorban az egyetemi oktatás céljait szolgáló rendszeres növénytanaink mellett szükségét láttam egy olyan kisebb lélekzetű műnek is, mely eredménnyel használható a polgári- és a középiskolai tanárképzésben és amelyet a növényrendszertan részletei iránt érdeklődő közönség is haszonnal forgathat.” (Az *Előszó*-ból.)

# MINERVA

címen megjelenő folyó-  
írat a magyar szel-  
lemi élet történetével

foglalkozó filozófiai és történelmi tanulmányokat tartalmaz. Be-  
ható vizsgálat alá veszi a magyar politika-, irodalom-, művészet-  
és tudományosság történetének mindazon jelenségeit, melyekben  
a világfelfogások küzdelme, eszmék fejlődése megnyilvánul és a  
magyar történelem e különböző területeit összetartó közös szel-  
lemi tényezőket igyekszik minden irányban föltárni. E folyóirat  
a magyar történettudományok körében érvényt szerez *Dilthey*  
történetfilozófiájának, a mindjobban elsekélyesedő pozitivista  
és materialista történetfelfogással szembehelyezkedő idealizmusnak.

---

A folyóirat minden száma kisebb közleményeket és össze-  
foglaló ismertetéseket tartalmaz az újabb magyar és külföldi  
tudományos irodalom köréből.

A folyóiratból eddig négy kötet jelent meg; egy-egy kötet  
ára 50.000 korona. A társaság tagjainak tagdíj (50.000 K.) elle-  
nében jár a folyóirat. A társulatra vonatkozó minden közlemény  
*Pécs, Rákóczy-út 80.* címre küldendők,



---

DUNÁNTÚL R. T. EGYETEMI KÖNYVNYOMDÁJA PÉCS.

Magyar Tudományos Akadémia  
Könyvtára 2417/1952 sz.





